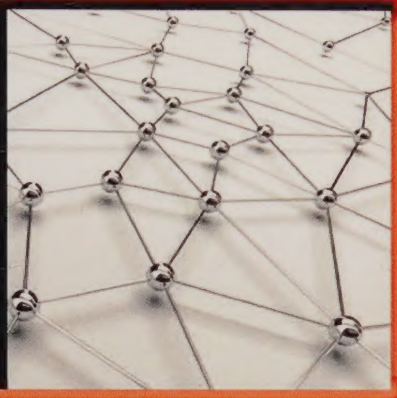
Michael Hardt & Antonio Negri

commonwealth

El proyecto de una revolución del común



Akal Cuestiones de antagonismo

Diseño de interior y cubierta: RAG

Traducción de
Raúl Sánchez Cedillo

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original: *Commonwealth*

© Michael Hardt y Antonio Negri, 2009

© Ediciones Akal, S. A., 2011
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3230-4
Depósito legal: M-35.697-2011

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

Commonwealth

El proyecto de una revolución del común

Michael Hardt

Antonio Negri

Prefacio a la edición en español (España y América Latina)

Los acontecimientos políticos en el mundo de habla hispana, tanto en América del Sur como en la península Ibérica, se cuentan entre los más inspiradores e innovadores de la última década. A través de revueltas, insurrecciones, del derrocamiento de gobiernos neoliberales, la elección de gobiernos reformistas progresistas, las protestas contra las políticas de esos gobiernos supuestamente progresistas y otras acciones, se ha expresado un espíritu indignado y rebelde a través de innumerables experimentos sociales y políticos. Una serie de fechas y lugares sirve de cifra de luchas continuas y prolongadas, desde el 1 de enero de 1994 en Chiapas, el 8 de abril de 2000 en Cochabamba, el 19 y el 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires y, más recientemente, el 15 de mayo de 2011 en la madrileña Puerta del Sol. Hemos seguido estas historias, aprendiendo de ellas y utilizándolas como guía durante la escritura de este libro y después de su publicación.

Uno de los argumentos de este libro, que encuentra una fuerte resonancia con estas luchas, identifica como fuente central del antagonismo la insuficiencia de las constituciones republicanas modernas, en particular de sus regímenes de trabajo, propiedad y representación. En primer lugar, en estas constituciones el trabajo es clave para tener acceso a la renta y a los derechos básicos de ciudadanía, una relación que durante mucho tiempo ha funcionado mal para quienes estaban fuera del mercado de trabajo normal, incluidos los pobres, los desempleados, las mujeres trabajadoras sin sueldo, los inmigrantes y otros, pero hoy la posición de todas las formas de trabajo es cada vez más precaria e insegura. Desde luego, el trabajo continúa siendo la fuente de la riqueza en la sociedad capitalista pero cada vez más fuera de la relación con el capital y a menudo fuera de la relación salarial estable. Como resultado de ello, nuestra constitución social continúa requiriendo el trabajo

asalariado para tener plenos derechos y acceso a una sociedad en la que ese tipo de trabajo está cada vez menos disponible.

La propiedad privada es un segundo pilar fundamental de las constituciones republicanas, y hoy poderosos movimientos sociales impugnan no sólo los regímenes nacionales y globales de gobernanza neoliberal, sino también, en un plano más general, el imperio de la propiedad. La propiedad no sólo mantiene las divisiones y jerarquías sociales, sino que genera también algunos de los vínculos más poderosos (y que a menudo son conexiones perversas) que compartimos con los demás en nuestras sociedades. Y, sin embargo, la producción social y económica contemporánea tiene un carácter cada vez más común, que desafía y excede los límites de la propiedad. La capacidad del capital de generar ganancia está disminuyendo, de resultas de la pérdida de su capacidad empresarial y del poder de administrar disciplina y cooperación sociales. Por el contrario, el capital acumula cada vez más riqueza principalmente por medio de formas de renta, casi siempre organizadas mediante instrumentos financieros, a través de los cuales captura valor que es producido socialmente y con independencia de su poder. Pero toda instancia de acumulación privada reduce la potencia y la productividad del común. De esta suerte, la propiedad privada se está convirtiendo no sólo en un parásito, sino también en un obstáculo para la producción y el bienestar sociales.

Por último, un tercer pilar de las constituciones republicanas, y objeto de un creciente antagonismo, se apoya en los sistemas de representación y en sus falsas atribuciones de institución de una gobernanza democrática. Poner fin al poder de los representantes políticos profesionales es uno de los pocos lemas de la tradición socialista que podemos afirmar sin reservas en nuestra condición contemporánea. Los políticos profesionales, junto con los jefes de las corporaciones y la elite de los medios de comunicación, no ejercen más que la modalidad más débil de la función representativa. El problema no es tanto que los políticos estén corruptos (aunque en muchos casos esto también es cierto), sino que la estructura constitucional republicana aísla los mecanismos de toma de decisión democrática de las potencias y los deseos de la multitud. Todo proceso real de democratización en nuestras sociedades tiene que atacar la falta de representación y las falsas pretensiones de representación que están en el centro de la constitución.

Sin embargo, reconocer la racionalidad y la necesidad de la revuelta con arreglo a estos tres ejes y a muchos otros que animan hoy muchas luchas no es, a decir verdad, más que el primer paso, el punto de partida. El calor de la indignación y la espontaneidad de la revuelta tienen que organizarse para perdurar en el tiempo y construir nuevas formas de vida, formaciones sociales alternativas. Los secretos de este próximo paso son tan raros como excelsos.

En el terreno económico, tenemos que descubrir nuevas tecnologías sociales para producir libremente en común y distribuir equitativamente la riqueza compartida. ¿Cómo pueden nuestras energías y deseos productivos engranarse y crecer en una economía que no esté basada en la propiedad privada? ¿Cómo se puede proporcionar a todos el bienestar social y los recursos sociales básicos en una estructura social que no esté regulada y dominada por la propiedad estatal? Tenemos que construir las relaciones de producción e intercambio, así como las estructuras de bienestar social que se compongan del y sean adecuadas al común.

Los desafíos en el terreno político son igualmente espinosos. Algunos de los acontecimientos y revueltas más inspiradores e innovadores de la última década han radicalizado el pensamiento y la práctica democráticos organizando un espacio, como una plaza pública ocupada o una zona urbana, con estructuras o asambleas abiertas y participativas, manteniendo estas nuevas formas democráticas durante semanas o meses. De hecho, la organización interna de los propios movimientos se ha visto constantemente sometida a procesos de democratización, que se esfuerzan en crear estructuras de redes horizontales y participativas. De esta suerte, las revueltas contra el sistema político dominante, sus políticos profesionales y sus estructuras ilegítimas de representación no aspiran a restaurar un supuesto sistema representativo legítimo del pasado, sino a experimentar con nuevas formas de expresión democrática: *democracia real ya**. ¿Cómo podemos transformar la indignación y la rebelión en un proceso constituyente duradero? ¿Cómo pueden convertirse en poder constituyente los experimentos de democracia, no sólo democratizando una plaza pública o un barrio, sino inventando una sociedad alternativa que sea verdaderamente democrática?

Éstas son algunas de las preguntas que investigamos y que intentamos responder en este libro. Y nos sentimos alentados sabiendo que no somos los únicos que nos planteamos estas preguntas. De hecho, esperamos que este libro caiga en las manos de quienes están descontentos con la vida que les ofrece nuestra sociedad capitalista contemporánea, indignados ante sus muchas injusticias, rebeldes contra sus poderes de mando y explotación y ansiosos de una forma de vida democrática alternativa basada en la riqueza común que compartimos. No albergamos la ilusión de ser capaces de proporcionarles todas las respuestas. En cambio, confiamos en que los lectores, planteando estas preguntas y luchando por sus deseos, inventarán nuevas soluciones que ni siquiera somos capaces de imaginar.

Michael Hardt
Antonio Negri

---

* En español en el original. *[N. del T.]*

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/isbn_9788446032304

Prefacio
El devenir príncipe de la multitud

Los pueblos no disfrutan nunca de más libertad que aquella que su audacia consigue arrebatar al miedo.

Stendhal, *Vie de Napoléon*

El poder a los pacíficos.
Michael Franti, «Bomb the World»

La guerra, el sufrimiento, la miseria y la explotación caracterizan cada vez más nuestro mundo en proceso de globalización. Hay tantas razones para buscar refugio en un mundo «afuera», en algún lugar separado de la disciplina y el control del Imperio a cuyo surgimiento asistimos, o incluso principios trascendentes o trascendentales que puedan guiar nuestras vidas y fundamentar nuestra acción política. Sin embargo, uno de los principales efectos de la globalización es la creación de un mundo común, un mundo que, para bien o para mal, todos compartimos, un mundo que no tiene «afuera». Con los nihilistas, hemos de reconocer que, por más brillante y mordazmente que lo critiquemos, estamos destinados a vivir en *este* mundo, no sólo sujetos a sus poderes de dominación, sino también contaminados por sus corrupciones. ¡Abandonen todos los sueños de pureza política y de «valores superiores» que nos permitirían permanecer fuera! Sin embargo, ese reconocimiento nihilista no debería ser más que una herramienta, un intervalo de transición hacia la construcción de un proyecto alternativo. En este libro articulamos un proyecto ético, una ética de acción política democrática dentro y contra el Imperio. Investigamos cuáles han sido los movimientos y las prácticas de la multitud y qué pueden devenir al objeto de descubrir las relaciones sociales y las formas institucionales de una democracia global posible. «Devenir príncipe» es el proceso de la multitud que

aprende el arte del autogobierno e inventa formas duraderas de organización social democrática.

Una democracia de la multitud es imaginable y posible sólo porque todos compartimos y participamos en el común. Por «el común» entendemos, en primer lugar, la riqueza común del mundo material –el aire, el agua, los frutos de la tierra y toda la munificencia de la naturaleza– que en los textos políticos clásicos europeos suele ser reivindicada como herencia de la humanidad en su conjunto que ha de ser compartida. Pensamos que el común son también y con mayor motivo los resultados de la producción social que son necesarios para la interacción social y la producción ulterior, tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, etc. Esta idea del común no coloca a la humanidad como algo separado de la naturaleza, como su explotador o su custodio, sino que se centra en las prácticas de interacción, cuidado y cohabitación en un mundo común que promueven las formas beneficiosas del común y limitan las perjudiciales. En la era de la globalización, las cuestiones del mantenimiento, producción y distribución del común en ambos sentidos, así como en los marcos ecológicos y socioeconómicos, se tornan cada vez más centrales[1].

Sin embargo, con las anteojeras de las ideologías dominantes de hoy día resulta difícil ver el común, aunque esté a nuestro alrededor. En las últimas décadas, las políticas gubernamentales neoliberales en todo el mundo han tratado de privatizar el común, convirtiendo los productos culturales –por ejemplo, la información, las ideas e incluso especies de animales y plantas– en propiedad privada. Sostenemos, uniendo nuestras voces a las de muchos otros, que se debe resistir a tales privatizaciones. Sin embargo, la opinión corriente asume que la única alternativa a lo privado es lo público, es decir, aquello que es gestionado y regulado por Estados y otras autoridades gubernamentales, como si el común fuera algo irrelevante o extinto. No deja de ser cierto, desde luego, que mediante un largo proceso de cercamientos la superficie de la tierra se ha visto casi completamente dividida entre propiedad pública y propiedad privada, de tal suerte que los regímenes comunales de la tierra,

---

[1] Para algunos argumentos recientes en favor del común en diferentes campos, véanse Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx,* Urbana, University of Illinois Press, 1999; Augusto Illuminati, *Del comune,* Roma, Manifestolibri, 2003; Massimo de Angelis, *The Beginning of History,* Londres, Pluto, 2007; Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley, University of California Press, 2008; Naomi Klein, «Reclaiming the commons», *New Left Review* 9 (mayo-junio de 2001), Londres, Verso [ed. cast.: «Reclamemos los bienes comunales», *New Left Review* 9 (2001), Madrid, Akal, pp. 81-89]; Donald Nonini (ed.), *The Global Idea of «the Commons»,* Nueva York, Berghahn Books, 2007, y Michael Blecher, «Reclaiming the Common or the Beginning of the End of the (Legal) System», *Entgrenzungen und Vernetzungen im Recht: Liber Amicorum Gunther Teubner,* G.-P. Callies, Andreas Fischer-Lescano, Dan Wielsch y Peter Zumbansen (eds.), Nueva York, DeGruyter, de próxima publicación.

tales como los de las civilizaciones indígenas del continente americano o los de la Europa medieval, se han visto destruidos. Y, sin embargo, buena parte de nuestro mundo es común, está abierto al acceso de todos y es desarrollado mediante la participación activa. El lenguaje, por ejemplo, al igual que los afectos y los gestos, es en su mayor parte común y, de hecho, si el lenguaje fuera hecho privado o público –es decir, si porciones considerables de nuestras palabras, frases o partes del discurso se vieran sujetas a la propiedad privada o a la autoridad pública–, entonces el lenguaje perdería sus poderes de expresión, creatividad y comunicación. Con este ejemplo no se pretende tranquilizar a los lectores, como si se diera a entender que las crisis creadas por los controles privados y públicos no son tan malas como parecen, sino más bien ayudar a los lectores a recapacitar su visión, reconociendo el común que existe y lo que éste puede hacer. Éste es el primer paso en un proyecto encaminado a recobrar y expandir el común y sus potencias.

La alternativa aparentemente exclusiva entre lo privado y lo público corresponde a una alternativa política igualmente perniciosa entre capitalismo y socialismo. Se suele asumir que la única cura para los males de la sociedad capitalista es la regulación pública y la gestión económica keynesiana y/o socialista y, a su vez, se supone que las enfermedades socialistas sólo pueden tratarse con la propiedad privada y el control capitalista. Sin embargo, el capitalismo y el socialismo, aunque en ocasiones se han visto mezclados y en otras han dado lugar a enconados conflictos, son ambos regímenes de propiedad que excluyen el común. El proyecto político de institución del común que desarrollamos en este libro traza una diagonal que se sustrae a estas falsas alternativas –ni privado ni público, ni capitalista ni socialista– y abre un nuevo espacio para la política.

De hecho, paradójicamente las formas contemporáneas de la producción y la acumulación capitalista, a pesar de su ofensiva constante encaminada a la privatización de los recursos y de la riqueza, hacen posible e incluso requieren expansiones del común. Por supuesto, el capital no es una forma pura del común, sino una relación social que depende, para su supervivencia y su desarrollo, de subjetividades productivas que están dentro de la relación, pero son antagonistas de ésta. Mediante los procesos de globalización, el capital no sólo unifica toda la tierra bajo su poder de mando, sino que también crea, envuelve y explota toda la vida social, ordenando la vida con arreglo a las jerarquías de valor económico. Por ejemplo, en las formas de producción recientemente dominantes que implican información, códigos, saberes, imágenes y afectos, los productores requieren cada vez más un alto grado de libertad, así como un acceso abierto al común, sobre todo en sus formas sociales, tales como las redes de comunicación, los bancos de información y los circuitos culturales. La innovación en tecnologías de internet, por ejemplo, depende directamente del acceso a recursos de código e información comunes, así como de la capacidad de

conectar e interactuar con otros en redes libres de restricciones. A su vez, y de modo más general, todas las formas de producción en redes descentralizadas, impliquen éstas o no tecnologías informáticas, exigen libertad y acceso al común. Asimismo, el contenido de lo que es producido –incluyendo ideas, imágenes y afectos– es fácilmente reproducible y de tal suerte tiende a ser común, resistiéndose tenazmente a todos los esfuerzos legales y económicos para privatizarlo o someterlo al control público. La transición ya ha comenzado: la producción capitalista contemporánea, abordando sus propias necesidades, abre la posibilidad de y crea las bases de un orden social y económico basado en el común.

El núcleo primordial de la producción biopolítica, tal y como podemos comprobar remontándonos a un mayor grado de abstracción, no es la producción de objetos para sujetos, tal y como suele entenderse la producción de mercancías, sino la producción misma de la subjetividad. Éste es el terreno del que debe partir nuestro proyecto ético y político. Ahora bien, ¿cómo puede instituirse una producción ética en el terreno móvil de la producción de subjetividad, que constantemente transforma valores y sujetos fijos? Gilles Deleuze afirma en sus consideraciones sobre la idea de *dispositivo [dispositif]* de Michel Foucault (los mecanismos o aparatos materiales, sociales afectivos y cognitivos de la producción de subjetividad): «Pertenecemos a los *dispositivos* y actuamos en su seno». Sin embargo, si hemos de actuar en su seno, el horizonte ético tiene que redireccionarse desde la identidad hacia el devenir. Lo que está en juego «no es lo que somos, sino más bien lo que somos en el proceso de devenir –es decir, el Otro, nuestro devenir otro–»[2]. Desde este punto de vista privilegiado, uno de los escenarios decisivos de la acción política hoy implica la lucha en torno al control o la autonomía de la producción de subjetividad. La multitud se hace a sí misma componiendo en el común las subjetividades singulares que resultan de este proceso.

A menudo descubrimos que nuestro vocabulario político es insuficiente para aferrar las nuevas condiciones y posibilidades del mundo contemporáneo. En ocasiones inventamos nuevos términos para arrostrar ese desafío, pero la mayoría de las veces intentamos resucitar y reanimar viejos conceptos políticos que han caído en desuso, porque conllevan historias poderosas y porque trastocan las acepciones convencionales de nuestro mundo presente y lo presentan bajo una luz nueva. Dos de estos conceptos que desempeñan papeles particularmente importantes en este libro son pobreza y amor. El pobre era un concepto político extendido en Europa, al menos desde la Edad Media hasta el siglo XVII, pero, aunque nos esforzaremos al máximo para aprender de algunas de aquellas historias, estamos más interesados en

---

[2] Gilles Deleuze, «What is a *Dispositif?*», Timothy Armstrong (ed.), *Michel Foucault, Philosopher*, Routledge, Nueva York, pp. 159-168 [ed. cast.: «¿Qué es un dispositivo?», *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008].

aquello en lo que se ha convertido el pobre en nuestros días. Pensar en términos de pobreza tiene, en primer lugar, el efecto saludable de poner en tela de juicio las designaciones de clase tradicionales y obligarnos a investigar con nuevos ojos en qué medida ha cambiado la composición de clase y a dirigir la mirada a la amplia gama de actividades productivas de las personas dentro y fuera de las relaciones salariales. En segundo lugar, desde este punto de vista el pobre se define, no por la carencia, sino por la posibilidad. Con frecuencia, los pobres, migrantes y trabajadores «precarios» (es decir, aquellos que carecen de empleo estable) suelen ser concebidos como excluidos, pero la verdad es que, aunque subordinados, están completamente dentro de los ritmos globales de la producción biopolítica. Las estadísticas económicas pueden comprender la condición de pobreza en términos negativos pero no las formas de vida, los lenguajes, los movimientos o las capacidades de innovación que generan. Nuestra tarea consistirá en descubrir modos de traducir a potencia la productividad y la posibilidad de los pobres.

Walter Benjamin, con su elegancia e inteligencia características, comprende el concepto cambiante de pobreza ya en la década de los treinta. Él sitúa el cambio, en clave nihilista, en la experiencia de aquellos que han sido testigos de la destrucción, y en particular de la destrucción causada por la Primera Guerra Mundial, que nos arroja a una condición común. Benjamin ve, surgiendo de las ruinas del pasado, el potencial de una forma nueva y positiva de barbarie. «Pues, ¿qué supone la pobreza de experiencia para el bárbaro? Lo obliga a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo, a arreglárselas con poco, a construir con poco y a avanzar con la vista al frente»[3]. La productividad «bárbara» del pobre se propone hacer un mundo común.

El amor proporciona otro camino de investigación de la potencia y la productividad del común. El amor es un medio de escape de la soledad del individualismo, pero no, tal y como nos dice la ideología contemporánea, sólo para verse aislado de nuevo en la vida privada de la pareja o de la familia. Para llegar a un concepto político del amor que reconozca a éste como algo centrado en la producción del común y en la producción de la vida social, tenemos que romper con la mayor parte de los significados contemporáneos del término y recuperar y reelaborar algunas nociones más antiguas. Sócrates, por ejemplo, dice en el *Banquete* que, según Diotima, aquella que «le enseñó las cosas del amor», el amor nace de la pobreza y de la invención. A medida que intenta elaborar lo que ella le enseñó, afirma que el amor tiende na-

---

[3] Walter Benjamin, «Experience and Poverty», *Selected Writings,* vol. 2, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 2005, p. 732 [ed. cast.: «Experiencia y pobreza», Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I,* trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973]. Véase el excelente análisis del concepto de pobreza en Benjamin y en otros poetas y filósofos europeos modernos que lleva a cabo Patrick Greaney en *Ultimately Beggars,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

turalmente hacia el terreno ideal para obtener la belleza y la riqueza, realizando así el deseo. Sin embargo, las feministas francesas e italianas sostienen que Platón malinterpreta completamente a Diotima. Ella no nos guía hacia la «sublimación» de la pobreza y del deseo en la «plenitud» de la belleza y la riqueza, sino hacia la potencia del devenir definida por las diferencias[4]. La idea de amor de Diotima nos da una nueva definición de riqueza que extiende nuestra idea del común y apunta a un proceso de liberación[5].

Toda vez que la pobreza y el amor podrían aparecer demasiado débiles para derrocar a los poderes dominantes actuales y desarrollar un proyecto del común, tendremos que hacer hincapié en el elemento de la fuerza que los anima. Ésta es en parte una fuerza intelectual. Immanuel Kant, por ejemplo, concibe la Ilustración como una fuerza que puede desterrar las «visiones fanáticas» que provocan la muerte de la filosofía y, además, puede imponerse a toda policía del pensamiento. Jacques Derrida, siguiendo a este Kant «ilustrado», recupera para la razón la fuerza de la duda y reconoce la pasión revolucionaria de la razón como algo que surge de los márgenes de la historia[6]. También creemos que esa fuerza intelectual es necesaria para superar el dogmatismo y el nihilismo, pero insistimos en la necesidad de complementarla con la fuerza física y la acción política. El amor precisa fuerza para vencer a los poderes dominantes y desmantelar sus instituciones corruptas para poder crear un nuevo mundo de riqueza común.

El proyecto ético que desarrollamos en este libro emprende el camino de la construcción política de la multitud dentro del Imperio. La multitud es un conjunto de singularidades que pobreza y amor componen en la reproducción del común, pero esto no es suficiente para describir la dinámica y los *dispositivos* del devenir príncipe de la multitud. No nos sacaremos de la chistera nuevos trascendentales o nuevas definiciones de la voluntad de poder al objeto de imponerlas sobre la multitud. El devenir príncipe de la multitud es un proyecto que descansa íntegramente en la inmanencia de la toma de decisiones dentro de la multitud. Tendremos que descubrir el tránsito de la revuelta a la institución revolucionaria que la multitud puede poner en marcha.

---

[4] Véase Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle,* París, Minuit, 1984, pp. 27-39 [ed. cast.: *Ética de la diferencia sexual,* trad. de Agnès González Dalmau y Ángela Lorena Fuster Peiró, Castellón, Ellago, 2010]; Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale,* Milán, La Tartaruga, 1987, y Adriana Cavarero, *Nonostante Platone,* Roma, Editore Riuniti, 1990.

[5] Leyendo a Marx y Spinoza, Frank Fischbach identifica una idea muy parecida de alegría y felicidad basada en la productividad y las diferencias y que se funda en el común. Véase *La production des hommes,* París, PUF, 2005, p. 145.

[6] Véase Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie,* París, Galilée, 1983.

Con el título de este libro, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común**, queremos indicar una vuelta a algunos de los temas de los tratados clásicos del gobierno, explorando la estructura institucional y la constitución política de la sociedad. También queremos hacer hincapié, una vez que hemos reconocido la relación entre los dos términos que componen este concepto, la necesidad de instituir y gestionar un mundo de riqueza común, concentrándonos en y expandiendo nuestras capacidades de producción colectiva y autogobierno. La primera mitad del libro es una exploración filosófica e histórica que se centra sucesivamente en la república, la modernidad y el capital como los tres marcos que obstruyen y corrompen el desarrollo del común. Sin embargo, en cada uno de estos terrenos descubrimos también alternativas que emergen en la multitud de los pobres y en los circuitos de la altermodernidad. La segunda parte del libro es un análisis político y económico del terreno contemporáneo del común. Exploramos las estructuras globales de gobernanza del Imperio y los aparatos del poder de mando capitalista para evaluar el estado y el potencial actuales de la multitud. Nuestro análisis termina con una reflexión sobre las posibilidades contemporáneas de la revolución y sobre los procesos institucionales que ésta requeriría. Al final de cada parte del libro hay una sección que recoge desde una perspectiva diferente y más filosófica una cuestión central suscitada en el cuerpo del texto. (La función de estas secciones es similar a la de los escolios en la *Ética* de Spinoza.) Las secciones, junto con el Intermezzo, pueden leerse también consecutivamente como una investigación continua.

Jean-Luc Nancy, partiendo de premisas análogas a las nuestras, se pregunta si «cabe sugerir una lectura o una reescritura "spinoziana" de *Ser y tiempo* [de Heidegger]»[7]. Esperamos que nuestra obra apunte en esa dirección, dando la vuelta a la fenomenología del nihilismo y estableciendo los procesos de productividad y creatividad de la multitud que pueden revolucionar nuestro mundo e instituir una riqueza común compartida. No sólo queremos definir un acontecimiento, sino también aferrar la chispa que incendie la pradera.

---

* El término *commonwealth,* que data del siglo xv, es una traducción del concepto latino de *res publica.* Tiene sus orígenes en el antiguo significado del término «wealth» [riqueza], que es «well-being» [bienestar]. Utilizado muy frecuentemente en el pensamiento político anglosajón de la Alta Edad Moderna por autores como Hobbes, Locke y, sobre todo, James Harrington –con su tratado *The commonwealth of Oceana– commonwealth* hacía referencia a una comunidad organizada políticamente gobernada en beneficio del bien común y no de unos pocos. Al tratarse de un concepto propio de la tradición política inglesa –difícilmente traducible sin perder elementos importantes por el camino– se ha optado por mantenerlo en su forma original. *[N. del T.]*

[7] Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence,* trad. de Brian Holmes *et al.,* Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 407, n. 56.

Primera parte
La república (y la multitud de los pobres)

Estoy cansado de que el sol siga en el cielo; no veo el momento de que se desmorone la sintaxis del mundo.

Italo Calvino, *El castillo de los destinos cruzados*

1.1 La república de la propiedad

> Los dos grandes favoritos de los sujetos, libertad y propiedad (por los cuales pretende luchar la mayoría de los hombres), son tan contrarias como el agua y el fuego y no pueden estar una al lado de la otra.
>
> Robert Filmer, «Observaciones sobre la *Política* de Aristóteles»

> Así, pues, la constitución política es, en su expresión más elevada, la constitución de la propiedad privada.
>
> Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

Sobre un tono apocalíptico recientemente adoptado en la política

Una especie de apocalipticismo reina entre las concepciones contemporáneas del poder, con advertencias de nuevos imperialismos y nuevos fascismos. Todo se explica mediante la referencia al poder soberano y al estado de excepción, es decir, a la suspensión general de derechos y al surgimiento de un poder que se coloca por encima de la ley. Lo cierto es que no resulta difícil conseguir pruebas de ese estado de excepción: el predominio de la violencia para resolver los conflictos nacionales e internacionales no ya como última sino como primera instancia; el uso generalizado de la tortura e incluso su legitimación; el asesinato indiscriminado de civiles en los combates; la elisión del derecho internacional; la suspensión de los derechos y protecciones domésticas, y la lista podría continuar interminablemente. Esta visión del mundo recuerda a las interpretaciones del infierno de la Europa del Medievo: personas que se abrasan en un río de fuego, mientras otras son despedazadas miembro a miembro y en el centro un diablo enorme engulle todos sus cuerpos. El problema

que presenta esta ilustración consiste en que su énfasis en la autoridad y la violencia trascendentes eclipsa y mistifica las formas de poder verdaderamente dominantes que continúan gobernándonos hoy día –un poder expresado en la propiedad y en el capital, un poder incrustado en y plenamente respaldado por la ley.

En el discurso popular, la visión apocalíptica ve por todas partes el ascenso de nuevos fascismos. Muchos denominan fascista al gobierno estadounidense, citando casi siempre los casos de Abu Ghraib, Guantánamo, Faluja y la Patriot Act. Otros llaman fascista al gobierno israelí haciendo referencia a las ocupaciones permanentes de Gaza y Cisjordania, al uso de los asesinatos y de las máquinas excavadoras como diplomacia y al bombardeo de Líbano. No obstante, otros emplean el término «islamofascismo» para designar a los gobiernos y los movimientos teocráticos del mundo musulmán. Es cierto, desde luego, que son muchos los que se limitan a utilizar el término «fascismo» de modo general para designar un régimen o movimiento político que detestan, de tal suerte que termina siendo un mero equivalente de «malísimo». Pero en todos estos casos, cuando se emplea el término «fascista», el elemento en el que se hace hincapié es la cara autoritaria del poder, su dominio mediante la fuerza, y en cambio lo que queda eclipsado o mistificado es el funcionamiento cotidiano de los procesos constitucionales y legales, así como la constante presión ejercida por el beneficio y la propiedad. En efecto, los fogonazos deslumbrantes de una serie de acontecimientos y casos extremos impiden a muchos la visión de las estructuras cotidianas y duraderas de poder[1].

La versión académica de este discurso apocalíptico se caracteriza por una insistencia en el concepto de soberanía. El soberano es aquel que decide sobre la excepción, afirman esos autores, y de tal suerte el soberano se coloca tanto dentro como fuera de la ley. Con arreglo a esta concepción, el poder moderno sigue siendo fundamentalmente teológico, no tanto en el sentido de que las ideas de una autoridad divina se hayan secularizado, sino más bien en que el poder soberano ocupa una posición trascendente, por encima de la sociedad y fuera de sus estructuras. En algunos aspectos, esta tendencia intelectual representa una vuelta a Thomas Hobbes y a su gran Leviatán que se cierne sobre el terreno social, pero por encima de todo repite los debates europeos de la década de los treinta, en particular en Alemania, en los cuales Carl Schmitt ocupó un lugar central. Del mismo modo que en los discursos populares, también aquí las estructuras económicas y jurídicas del poder tienden a verse devueltas a las sombras, en la medida en que son consideradas meramente secundarias o, en el mejor

[1] Para un ejemplo de las acusaciones izquierdistas de fascismo centradas en el gobierno estadounidense, véase Naomi Wolf, «Fascist America, in 10 Easy Steps», *The Guardian*, 24 de abril de 2007. Para un ejemplo del uso derechista del término «islamofascismo», véase Norman Podhoretz, *World War IV: The Long Struggle against Islamofascism*, Nueva York, Doubleday, 2007.

de los casos, instrumentos a disposición del poder soberano. De esta suerte, toda forma de poder tiende a desplomarse en la soberanía o el fascismo, mientras el campo de concentración, sede última del control tanto dentro como fuera del orden social, se torna en el *topos* paradigmático de la sociedad moderna[2].

Estas visiones apocalípticas –tanto los análisis académicos del poder soberano como las acusaciones populares de fascismo– clausuran todo comercio político con el poder. No hay fuerzas de liberación inherentes a ese poder que, aunque en la actualidad se hayan visto frustradas y bloqueadas, podrían ser liberadas. No hay esperanza de transformación de ese poder en un sentido democrático. Ha de ser combatido, destruido, y basta. En efecto, uno de los aspectos teológicos implícitos en esta concepción de la soberanía consiste en su división maniquea entre opciones extremas: o nos sometemos a esa soberanía trascendente o nos oponemos a ella en su integridad. Vale la pena recordar que, cuando los grupos terroristas de izquierda de la década de los setenta afirmaban que el Estado era fascista, para ellos esto implicaba que la lucha armada era el único camino político disponible. Por regla general, hoy los izquierdistas que hablan de un nuevo fascismo acompañan esa afirmación de indignación moral y resignación en lugar de llamamientos a la lucha armada, pero la lógica esencial es la misma: no puede haber comercio político con un poder soberano fascista; éste no conoce sino la violencia.

Sin embargo, la forma primordial del poder a la que verdaderamente nos enfrentamos hoy día no es tan espectacular o demoníaca, sino más bien terrena y mundana. Es preciso dejar de confundir la política con la teología. La forma contemporánea predominante de la soberanía –si queremos seguir llamándola así– está completamente incrustada dentro de y respaldada por los sistemas jurídicos y por las instituciones de la gobernanza, una forma republicana caracterizada no sólo por el imperio de la ley, sino también y en la misma medida por el imperio de la propiedad. Dicho de otra manera, lo político no es un dominio autónomo, sino que está completamente inmerso en las estructuras económicas y legales. No hay nada extraordinario o excepcional en lo que atañe a esta forma de poder. Su pretensión de naturalidad y de hecho su silencioso e invisible funcionamiento cotidiano hacen que resulte sumamente difícil de reconocer, analizar y poner en tela de juicio. Así, pues, nuestra pri-

---

[2] Entre los estudios recientes centrados en la soberanía, no cabe duda de que la obra de Giorgio Agamben es la más sofisticada e importante. Véase en particular *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life;* trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998 [ed. cast.: *Homo sacer*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1998], y *State of Exception,* trad. de Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press, 2005 [ed. cast.: *Estado de excepción: Homo sacer II, 1*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2004]. Véase también Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception: Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt,* París, La Découverte, 2007.

mera tarea consistirá en sacar a la luz las íntimas relaciones entre soberanía, derecho y capital.

Necesitamos que el pensamiento político contemporáneo realice una operación en cierto modo como la que Evémero llevó a cabo con la antigua mitología griega en el siglo IV a.C. Evémero explicó que en realidad todos los mitos de los dioses no son más que relatos acerca de acciones humanas históricas que en su transmisión se vieron ampliadas, exageradas y trasladadas a los cielos. Del mismo modo, hoy los crédulos imaginan un poder soberano que habita en las cumbres, encima de nosotros, cuando la realidad es que las formas dominantes de poder son completamente de este mundo. Un nuevo evemerismo político podría contribuir a que la gente deje de buscar en los cielos de la soberanía y reconozca las estructuras de poder en la tierra[3].

Una vez que descartamos las pretensiones teológicas y las visiones apocalípticas de las teorías contemporáneas de la soberanía, una vez que las bajamos al terreno social, tenemos que observar más de cerca cómo funciona el poder en la sociedad hoy día. Desde el punto de vista filosófico, podemos pensar este cambio de perspectiva como un paso del análisis *trascendente* a la crítica *trascendental*. La «revolución copernicana» en la filosofía de Immanuel Kant pone fin a todas las tentativas medievales de anclar la razón y el entendimiento a esencias trascendentes y cosas en sí. En cambio, la filosofía debe esforzarse en poner de manifiesto las estructuras trascendentales inmanentes al pensamiento y la experiencia. «Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori»[4]. De esta suerte, el plano trascendental ocupa una posición que no está enteramente en los hechos inmediatos e inmanentes de la experiencia pero tampoco enteramente fuera de ellos. En este dominio trascendental, explica, residen las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia.

Mientras que la crítica trascendental de Kant se centra primordialmente en la razón y el conocimiento, la nuestra apunta al poder. Del mismo modo que Kant destierra las preocupaciones de la filosofía medieval por las esencias trascendentes y las causas divinas, también nosotros debemos acceder más allá de las teorías de la soberanía basadas en la decisión sobre la excepción, que en realidad es una prolongación de viejas ideas de las prerrogativas reales de la monarquía. Debemos centrarnos en cambio en el plano trascendental del poder, donde el derecho y el capital son

---

[3] Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit cientifique*, París, Renaissance du livre, 1923, pp. 209-212.

[4] Immanuel Kant, introducción a la *Critique of Pure Reason*, edición de Paul Guyer y Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, A11, B25, p. 149 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1989, p. 58].

las fuerzas principales. Tales poderes trascendentales no intiman a la obediencia mediante los mandamientos de un soberano o ni siquiera mediante la fuerza, sino más bien estructurando las condiciones de posibilidad de la vida social.

La intuición de que el derecho funciona como una estructura trascendental condujo a escuelas enteras de pensamiento jurídico y constitucional, de Hans Kelsen a John Rawls, a desarrollar el formalismo kantiano en la teoría del derecho[5]. La propiedad, considerada intrínseca al pensamiento y la acción humanas, sirve como idea reguladora del Estado constitucional y del imperio de la ley. A decir verdad, ésta no es un fundamento histórico, sino más bien una obligación ética, una forma constitutiva del orden moral. El concepto de individuo no se define por el ser sino por el *tener;* dicho de otra manera, en vez de una unidad metafísica y trascendental «profunda», remite a una entidad «superficial» dotada de propiedades o posesiones, definida cada vez más en nuestros días desde el punto de vista «patrimonial» como accionista. En efecto, mediante el concepto de individuo, la figura trascendente de la legitimación de la propiedad es integrada en el formalismo trascendental de la legalidad. La excepción, podríamos decir, es incluida dentro de la constitución.

El capital también funciona a su vez como una forma impersonal de dominación que impone sus propias leyes, leyes económicas que estructuran la vida social y hacen que jerarquías y subordinaciones parezcan naturales y necesarias. Los elementos básicos de la sociedad capitalista –el poder de la propiedad concentrada en manos de los menos, la necesidad de vender su fuerza de trabajo para la mayoría al objeto de sobrevivir, la exclusión de grandes partes de la población global incluso de estos circuitos de explotación, etc.– funcionan todos como un apriori. Llega incluso a resultar difícil reconocer esto como violencia porque está tan normalizada y porque su fuerza se aplica de modo tan impersonal. El control y la explotación capitalistas no descansan principalmente en un poder soberano externo, sino en leyes invisibles e interiorizadas. Y, a medida que los mecanismos financieros alcanzan un desarrollo cada vez más completo, la determinación de las condiciones de posibilidad de la vida social por parte del capital se torna cada vez más amplia y completa. Es cierto, desde luego, que el capital financiero, habida cuenta de su carácter tan abstracto, parece distante de las vidas de la mayoría de las personas; pero esa abstracción es lo que le otorga el poder general de un apriori, dotado de un alcance cada vez más universal, aun cuando las personas no reconocen su participación en los mercados financieros –mediante las deudas personal y pública, mediante los instrumentos fi-

---

[5] Para nuestros análisis previos de las formas kantianas del pensamiento jurídico, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State Form,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 217-261 [ed. cast.: *El trabajo de Dionisos,* trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003], y Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padua, Cedam, 1962, cap. 1.

nancieros que operan en todos los tipos de producción, desde las semillas de soja a los ordenadores, y mediante la manipulación de la moneda y de los tipos de interés.

Así, pues, siguiendo la forma del argumento de Kant, nuestra crítica trascendental debe mostrar el modo en que capital y derecho se entrelazan –en lo que denominamos la república de la propiedad–, determinan y dictan las condiciones de posibilidad de la vida social en todas sus facetas y fases. Pero la nuestra es obviamente una apropiación infiel y tendenciosa de Kant, que traza una diagonal a través de su obra. Nos apropiamos su perspectiva crítica reconociendo que la estructura formal de su esquema epistemológico corresponde a la del poder de la propiedad y del derecho, pero entonces, en vez de afirmar el dominio trascendental, tratamos de ponerlo en tela de juicio. Kant no tiene interés en derrocar el imperio del capital o su Estado constitucional. De hecho, Alfred Sohn-Rethel llega a afirmar que Kant, en particular en la *Crítica de la razón pura,* se «esfuerza en demostrar la perfecta normalidad de la sociedad burguesa», haciendo que sus estructuras de poder y propiedad parezcan naturales y necesarias[6].

Pero, a decir verdad, nuestra pelea aquí no es con Kant. Tan sólo queremos utilizar las herramientas que él nos proporciona para arrostrar los poderes dominantes de hoy en día. Y, para terminar, debemos poner de relieve el modo en que las consecuencias prácticas de esa crítica trascendental de la república de la propiedad supera la impotencia y la acre resignación que caracteriza a los análisis «trascendentes» de la soberanía y el fascismo. Nuestra crítica del capital, de la constitución republicana y de su intersección en las formas trascendentales del poder no implica su rechazo absoluto ni, por supuesto, la aceptación y la aquiescencia. Por el contrario, nuestra crítica es un proceso activo de resistencia y transformación, que pone en libertad sobre una nueva base los elementos que apuntan a un futuro democrático y, lo que es más importante, que libera el trabajo vivo que está acorralado dentro del capital y la multitud que está confinada dentro de su república. Así, pues, esta crítica no aspira a un retorno al pasado o a la creación de un futuro *ex nihilo,* sino más bien a un proceso de metamorfosis, creando una nueva sociedad dentro de la cáscara de la vieja.

Derechos de propiedad republicanos

El término «republicanismo» se ha utilizado en la historia del pensamiento político moderno para nombrar una gama de tendencias políticas diversas, rivales y a

[6] Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labor,* Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities Press, 1978, p. 35 [ed. cast.: *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología,* Barcelona, El Viejo Topo, 1980].

menudo antagónicas. Thomas Jefferson señalaba lo siguiente reflexionando en sus últimos años de vida sobre los primeros años de la Revolución estadounidense: «Pensábamos que era republicano todo aquello que no era monarquía»[7]. Desde luego, encontramos un abanico igualmente considerable cuando no más amplio de posiciones políticas designadas con ese término en los periodos revolucionarios francés e inglés. Pero finalmente una definición específica del republicanismo moderno se impuso a las demás: un republicanismo basado en el imperio de la propiedad y en la inviolabilidad de los derechos de propiedad privada, que excluye o subordina a aquellos que carecen de propiedad. Los no propietarios no son, en palabras del Abate Sieyès, más que «una inmensa muchedumbre de *instrumentos bípedos,* sin libertad, sin moralidad, que no posee sino manos de exigua ganancia y un alma devastada»[8]. No hay un vínculo necesario o intrínseco entre el concepto de república y el imperio de la propiedad, y de hecho sería plausible una tentativa de restaurar o crear ideas alternativas o nuevas de república no basadas en la propiedad. Lo que queremos decir es sencillamente que la república de la propiedad surgió históricamente como el concepto dominante[9].

El curso de las tres grandes revoluciones burguesas –la inglesa, la estadounidense y la francesa– demuestra el surgimiento y la consolidación de la república de la propiedad. En cada uno de los casos, el establecimiento del orden constitucional y el imperio de la ley sirvieron para defender y legitimar la propiedad privada. Más adelante en este mismo capítulo exploramos cómo los procesos radicalmente democráticos de la Revolución inglesa se vieron bloqueados por la cuestión de la propiedad: un «pueblo de la propiedad» hubo de enfrentarse a «una multitud de los pobres». Aquí, en cambio, nos centramos brevemente en el papel de la propiedad en las Revoluciones estadounidense y francesa.

Sólo una década después de que la Declaración de Independencia afirmara el poder constituyente de la Revolución estadounidense y proyectara un mecanismo de autogobierno expresado mediante formas políticas nuevas, dinámicas y abiertas, el *Federalist* y los debates en torno a la redacción de la Constitución limitan y contradicen muchos de estos elementos originales. Las líneas dominantes en los debates constitucionales aspiran a reintroducir y consolidar la estructura soberana del Esta-

---

[7] Thomas Jefferson, carta a Samuel Kercheval, 12 de julio de 1816, *Writings,* edición de Merrill Peterson, Washington DC, Library of America, 1984, p. 1396.

[8] Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques,* edición de Roberto Zapperi, París, Éditions des archives contemporaines, 1985, p. 81 [ed. cast.: *Escritos y discursos de la Revolución,* ed. y trad. de Ramón Máiz Suárez, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007].

[9] Para una excelente presentación histórica del pensamiento republicano en Inglaterra, que integra los resultados de los análisis de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock, véase Jonathan Scott, *Commomwealth Principles,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

do y a absorber el impulso constituyente de la república dentro de la dinámica entre poderes constitucionales. Mientras que en la Declaración el poder constituyente es definido como fundamental, en la Constitución se entiende como una especie de patrimonio nacional que es propiedad y responsabilidad del gobierno, un elemento de soberanía constitucional.

El poder constituyente no es arrancado del derecho público constituido, sino más bien bloqueado (y expulsado de las prácticas de ciudadanía) por las relaciones de fuerza sobre las cuales se levanta la Constitución, entre las cuales la más importante es el derecho de propiedad. Los juristas explican que, detrás de toda constitución formal, yace una «material», donde por constitución material se entienden las relaciones de fuerza que fundamentan, dentro de un marco particular, la constitución escrita y definen las orientaciones y los límites que deben respetar la legislación, la interpretación de la ley y la decisión ejecutiva[10]. El derecho a la propiedad, que incluye originariamente los derechos de los propietarios de esclavos, es el índice esencial de esta constitución material, que baña en su luz todos los demás derechos y libertades constitucionales de los ciudadanos estadounidenses. «La Constitución», escribe Charles Beard en su clásico análisis, «era esencialmente un documento económico basado en el concepto de que los derechos privados fundamentales de propiedad son anteriores al gobierno y están moralmente más allá del alcance de las mayorías populares»[11]. Numerosos estudiosos han impugnado la tesis de Beard según la cual los padres fundadores, cuando redactaron la Constitución, estaban protegiendo sus propios intereses económicos y su riqueza, pero lo que sigue resultando incuestionable y plenamente convincente en sus análisis es que los participantes en el debate consideraban que la Constitución se basaba en los intereses económicos y en los derechos de propiedad. «Desde el momento en que en la sociedad se instala la idea de que la propiedad no es tan sagrada como las leyes de Dios», escribe, por ejemplo, John Adams, «y de que no existe fuerza de ley y pública justicia que la proteja, comienzan la anarquía y la tiranía»[12]. La posición sagrada de la propiedad en la Constitución es un obstáculo central para la práctica y el desarrollo del poder constituyente.

Un ejemplo extremo pero significativo del efecto del derecho de propiedad sobre la Constitución es el modo en que transforma el significado del derecho a portar

---

[10] Sobre la noción de constitución material, véase Costantino Mortati, *La costituzione in senso materiale,* Milán, Giufré, 1940, y Ernst Forsthoff, *Rechtstaat im Wandel,* Stuttgart, Kohlhammer, 1964.

[11] Charles Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States,* Nueva York, Macmillan, 1913, p. 324.

[12] John Adams, «Defense of the Constitutions of Government of the United States», *The Works of John Adams,* 10 vols., edición de Charles Francis Adams, Boston, Little, Brown & Co., 1850, 6:9.

armas. Este derecho es afirmado en la tradición angloamericana de los siglos XVII y XVIII como el derecho colectivo a obtener y defender la libertad, y llama a la constitución de ejércitos populares o milicias en lugar de los ejércitos permanentes, considerados como necesariamente tiránicos[13]. En Estados Unidos esta tradición se ha visto prácticamente cancelada, de tal suerte que a la Segunda Enmienda se le ha dado un significado opuesto: cada cual es enemigo de todos los demás; cada cual debe estar atento a aquellos que quieren robar su propiedad. De la transformación del derecho a portar armas en defensa de la propiedad privada se desprende una inversión generalizada de todos los conceptos constitucionales centrales. La libertad misma, que muchos consideran característica del pensamiento político estadounidense, a diferencia de los principios de justicia, igualdad y solidaridad de la experiencia revolucionaria francesa, queda reducida a una apología de la civilización capitalista. La centralidad de la defensa de la propiedad privada explica asimismo la concepción pesimista de la naturaleza humana, presente pero secundaria en el periodo revolucionario y que pasa a un primer plano en los debates constitucionales. «Ahora bien, ¿qué es cabalmente el gobierno», escribe James Madison, «sino la más grande reflexión sobre la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles, no sería necesario ningún gobierno»[14]. La libertad se torna en poder negativo de la existencia humana, que sirve de baluarte contra la caída en la guerra civil de los conflictos innatos de la naturaleza humana. Pero en el fondo de esta idea de conflicto natural está la lucha por la propiedad. El individuo armado es el único garante de esa libertad. El *Homo politicus* se torna ni más ni menos en *Homo proprietarius.*

En el caso de la Revolución francesa, la centralidad de los derechos de propiedad se desarrolla de un modo extraordinariamente dinámico y en ocasiones violento. Un simple vistazo a las sucesivas Constituciones francesas (y, en particular, a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que figura como su prólogo) desde 1789, 1793 y 1795 ofrece una primera indicación del modo en que el desarrollo del pensamiento constitucional está constantemente gobernado por las exigencias de la propiedad. Por ejemplo, el derecho a la propiedad es afirmado en términos casi idénticos en las tres versiones (en el artículo 2 de la Constitución de 1789 y el artículo 1 de las de 1793 y 1795), pero, mientras que en 1789 y 1793 el derecho a la propiedad

---

[13] Sobre el derecho a portar armas, véase J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», *The Political Works of James Harrington,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 138-143; Antonio Negri, *Insurgencies,* trad. de Maurizia Boscagli, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1999, pp. 163-164 [ed. cast.: *El poder constituyente,* trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993], y Joyce Lee Malcolm, *To Keep and Bear Arms: The Origins of an Angloamerican Right,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

[14] *The Federalist,* n.º 51, edición de Benjamin Fletcher Wright, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

está vinculado al derecho de «resistencia a la opresión», en 1795 sólo está relacionado con la «seguridad». En lo que atañe a la igualdad, mientras que en el artículo 6 de la de 1789 y el artículo 4 de la de 1793 es definida como un derecho básico de todo sujeto (y de tal suerte se aplica también a la propiedad), en el artículo 6 de 1795 el mandato de igualdad está subordinado al gobierno de la mayoría de los ciudadanos o de sus representantes. La igualdad se torna cada vez más formal, se ve definida cada vez más como una estructura legal que protege la riqueza y refuerza el poder apropiativo y posesivo del individuo (entendido como propietario).

Una visión más sustancial y compleja de la centralidad de la propiedad en la república surge cuando nos centramos en el modo en que la concepción tradicional de los «derechos reales» –*ius reale,* el derecho sobre las cosas– es redescubierto en el curso de la Revolución francesa. Estos «derechos reales», los derechos de propiedad en particular, ya no son a todas luces los del *ancien régime,* en la medida en que ya no establecen una tabla de valores y un conjunto de instituciones estáticos que determinan privilegio y exclusión. En la Revolución francesa, los «derechos reales» surgen de un nuevo horizonte ontológico definido por la productividad del trabajo. Sin embargo, en Francia, como en todas las revoluciones burguesas, estos derechos reales tienen una relación paradójica con la ideología capitalista emergente. Por un lado, los derechos reales cobran progresivamente mayor importancia que los derechos universales y abstractos que parecían tener prominencia en la fase heroica jacobina. La propiedad privada apunta al menos a la capacidad humana de transformar y apropiarse de la naturaleza. Por ejemplo, el artículo 5 de la Constitucion de 1795 reza así: «La propiedad es el derecho de disfrutar y hacer uso de los propios bienes, rentas, del fruto del propio trabajo e industria». Sin embargo, a medida que avanza la revolución, hay un desplazamiento del punto de referencia desde el terreno abstracto de la voluntad general al concreto del derecho y el orden de la propiedad[15]. Por otro lado, los derechos reales, que constituyen el fundamento de las rentas y los ingresos, se oponen a los «derechos dinámicos», que provienen del trabajo y, aunque los derechos dinámicos parecen predominar sobre los derechos reales en el periodo revolucionario inicial, progresivamente los derechos reales cobraron hegemonía sobre los dinámicos y terminaron siendo centrales. Dicho de otra manera, la propiedad terrateniente y la propiedad esclavista, que en un principio parecían haberse visto subordinadas como condiciones arcaicas de la producción, desechadas en favor de los derechos dinámicos asociados a la ideología capitalista, vuelven a entrar en juego. Además, cuando el derecho a la propiedad vuelve a tornarse central una vez más, dentro de la constelación de nuevos derechos afirmados por las revoluciones burguesas, deja de presentarse como un mero derecho real para tornarse en

[15] Véase Negri, *Insurgencies,* cit., pp. 205-212 y 235-236.

el paradigma de todos los derechos fundamentales. Por ejemplo, el artículo 544 del Código Civil de 1804 da una definición de la propiedad que caracteriza a nociones que siguen siendo habituales hoy día: «La propiedad es el derecho a disfrutar y disponer de las cosas del modo más absoluto, siempre que no se usen de modo contrario a la ley o las normas»[16]. En la línea dominante del pensamiento político europeo, de Locke a Hegel, los derechos absolutos del pueblo a apropiarse de las cosas se tornan en la base y en el fin fundamental del individuo libre jurídicamente definido.

La centralidad de la propiedad en la constitución republicana puede confirmarse desde un punto de vista negativo dirigiendo la mirada a la Revolución haitiana y a la extraordinaria hostilidad hacia la misma. Por supuesto, liberando a los esclavos, los revolucionarios haitianos deben ser considerados, desde la perspectiva de la libertad, más avanzados que cualquiera de sus homólogos en Europa o Norteamérica; pero la inmensa mayoría de los republicanos de los siglos XVIII y XIX no sólo no abrazaron la Revolución haitiana, sino que lucharon también para eliminarla y contener sus efectos. De hecho, en los dos siglos posteriores los historiadores han excluido a Haití del gran panteón de las revoluciones republicanas modernas hasta el punto de que incluso la memoria del acontecimiento revolucionario se ha visto silenciada. La Revolución haitiana fue un acontecimiento impensable desde la perspectiva de la Europa contemporánea y de Estados Unidos, entre cuyos motivos centrales están sin duda ideologías e instituciones de la superioridad racial profundamente incrustadas, pero debemos reconocer también que la Revolución haitiana era impensable porque violaba el imperio de la propiedad. Aquí interviene un silogismo sencillo: la república debe proteger la propiedad privada; los esclavos son propiedad privada; por lo tanto el republicanismo debe oponerse a la liberación de los esclavos. En efecto, con el ejemplo de Haití, la pretensión republicana de valorar la libertad y la igualdad entra en conflicto directo con el imperio de la propiedad –y la propiedad sale triunfante–. En este sentido, la exclusión de la Revolución haitiana del canon del republicanismo es una prueba convincente del estatuto sagrado de la propiedad para la república. De hecho, podría ser apropiado que Haití sea excluida de la lista de las revoluciones republicanas, pero no porque la revolución haitiana sea en cierto modo indigna del espíritu republicano, sino, por el contrario, ¡porque el republicanismo no hace honor al espíritu de libertad e igualdad contenido en la rebelión haitiana contra la esclavitud![17].

---

[16] Henry Cachard (ed.), *The French Civil Code,* Londres, Stevens and Sons, 1895, p. 134.

[17] Sobre la Revolución haitiana como un acontecimiento impensable, véase Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History,* Boston, Beacon Press, 1995, pp. 70-107. Sobre el lugar de Haití en el panteón de las revoluciones modernas, véase Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment,* Charlottesville, University of

La primacía de la propiedad se pone de manifiesto en todas las historias coloniales modernas. Cada vez que una potencia europea lleva nuevas prácticas de gobierno a sus colonias en nombre de la razón, de la eficiencia y del imperio de la ley, la primera «virtud republicana» que establecen es el imperio de la propiedad. Esto es evidente, por ejemplo, en el Permanent Settlement [asentamiento permanente] fundado en Bengala por las autoridades coloniales británicas y los administradores de la Compañía de las Indias orientales a finales del siglo XVIII para garantizar la seguridad de la propiedad, en particular de la propiedad terrateniente, y reforzar la posición de los *zamindar,* la clase propietaria que ya existía en Bengala, solidificando así los impuestos y las rentas públicas. Ranajit Guha, en sus análisis de los debates que condujeron al asentamiento, cavila sobre el hecho de que una colonización agrícola cuasi feudal pudiera haber sido obra de burgueses ingleses, algunos de los cuales eran grandes admiradores de la Revolución francesa. Guha asume que las burguesías europeas pusieron en peligro sus ideales republicanos cuando impusieron su autoridad sobre las tierras conquistadas al objeto de encontrar una base social para sus poderes, pero en realidad no estaban más que asentando en el lugar el principio cardinal de las repúblicas burguesas: el imperio de la propiedad. La seguridad e inviolabilidad de la propiedad están tan firmemente instaladas en la mentalidad republicana que las autoridades coloniales no ponen en tela de juicio la bondad de su diseminación[18].

Por último, con la construcción del Estado del bienestar en la primera mitad del siglo XX, la propiedad pública cobra un papel más importante en la constitución republicana. Sin embargo, esta transformación del derecho a la propiedad sigue a la transformación capitalista de la organización del trabajo, reflejando la importancia creciente que las condiciones públicas empiezan a ejercer sobre las relaciones de producción. A pesar de todos los cambios, sigue siendo válida la vieja máxima: «l'esprit des lois, c'est la propriété». Evgeny Pašukanis, escribiendo en la década de los veinte, anticipa esta evolución con extraordinaria claridad:

> Resulta completamente obvio –afirma Pašukanis– que la lógica de los conceptos jurídicos se corresponde con la lógica de la relación social de la producción de mercancías, y que la historia del sistema del derecho privado debe buscarse en esas relaciones y no en la administración de la justicia por parte de las autoridades. Por el contrario, las relaciones lógicas de dominación y subordinación sólo están parcial-

---

Virginia Press, 2008; Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, y Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Durham, Duke University Press, 2004.

[18] Véase Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement,* Durham, Duke University Press, ²1983.

mente incluidas en el sistema de conceptos jurídicos. Así, pues, el concepto jurídico del Estado nunca podría convertirse en una teoría, sino que siempre se presentará como una distorsión ideológica de los hechos[19].

En efecto, para Pašukanis todo derecho es derecho privado, y el derecho público tan sólo es una figura ideológica imaginada por los teóricos burgueses del derecho. Para nuestros propósitos en el presente capítulo lo que resulta central es que el concepto de propiedad y la defensa de la propiedad siguen siendo el fundamento de toda constitución política moderna. En este sentido la república, desde las grandes revoluciones burguesas hasta el día de hoy, es una república de la propiedad.

«Sapere Aude!»

Kant es un profeta de la república de la propiedad, no tanto de modo directo en sus concepciones políticas o económicas, sino de modo indirecto en la forma de poder que descubre gracias a sus investigaciones epistemológicas y filosóficas. Proponemos seguir el método kantiano de la crítica trascendental, pero, haciéndolo, somos seguidores decididamente perversos e infieles, leyendo su obra a contrapelo. El proyecto político que proponemos no es sólo (con Kant) un ataque a la soberanía trascendente y (contra Kant) una crítica encaminada a desestabilizar el poder trascendental de la república de la propiedad, sino también y en última instancia (más allá de Kant) una afirmación de los poderes inmanentes de la vida social, porque este escenario inmanente es el terreno –el único terreno posible– sobre el que puede construirse la democracia.

Nuestra afirmación de la inmanencia no se basa en ninguna fe en las capacidades inmediatas y espontáneas de la sociedad. El plano social de inmanencia tiene que organizarse políticamente. De esta suerte, nuestro proyecto crítico no consiste sin más en rechazar los mecanismos del poder y ejercer la violencia contra los mismos.

---

[19] Evgeny Pašukanis, «General Theory of Law and Marxism», *Selected Writings on Marxism and Law,* Piers Bierne y Robert Sharlet (eds.), Londres, Academic Press, 1980, p. 69. Sobre Pašukanis, véase Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law,* Nueva York, Preager, 1955, y Antonio Negri, «Releyendo a Pašukanis», *La forma-Estado,* trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003, pp. 255-293. Más en general, sobre la relación entre derecho público y privado, véase Karl Renner, *The Institutions of Private Law and Their Social Functions,* trad. de Agnes Schwarzschild, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1949; John R. Commons, *Legal Foundations of Capitalism,* Nueva York, Macmillan, 1924 y, desde un punto de vista histórico, Franz Wieacker, *The History of Private Law in Europe,* trad. de Tony Weir, Oxford, Clarendon Press, 1995 [ed. cast.: *Historia del derecho privado de la Edad Moderna,* trad. de Francisco Fernández Jardón, Granada, Comares, 2000].

Por supuesto, el rechazo es una reacción importante y poderosa a la imposición del dominio, pero por sí solo no va más allá del gesto negativo. La violencia también puede ser una respuesta crucial y necesaria, que funciona a menudo como una especie de efecto bumerán, que desvía la violencia del dominio que se ha depositado en nuestros huesos para devolvérsela al poder que la originó. Pero también esa violencia no es más que reactiva y no crea nada. Necesitamos educar esas reacciones espontáneas, transformando el rechazo en resistencia y la violencia en uso de la fuerza. Los primeros en cada caso son una respuesta inmediata, mientras que los últimos son el resultado de una confrontación con la realidad y de una capacitación de nuestros instintos y hábitos, de nuestras imaginaciones y deseos. Y lo que es asimismo más importante es que la resistencia y el uso coordinado de la fuerza se extienden más allá de la reacción negativa al poder, en dirección a un proyecto organizativo de construcción de una alternativa en el plano inmanente de la vida social.

Paradójicamente, la necesidad de invención y organización nos devuelve a Kant o, a decir verdad, a una voz menor que recorre los escritos de Kant y presenta una alternativa al poder de mando y la autoridad del poder moderno. Esta alternativa sube claramente a la superficie, por ejemplo, en el breve y célebre texto «Una respuesta a la cuestión: ¿qué es la Ilustración?»[20]. Kant comienza diciendo que la clave para salir del estado de inmadurez, del estado de dependencia autoalimentado por el cual hemos de apoyarnos en aquellos que tienen autoridad para que hablen y piensen por nosotros, y fundar nuestra capacidad y voluntad de hablar y pensar por nosotros mismos, es, recordando la exhortación de Horacio, «sapere aude», «atrévete a saber». Sin embargo, esta idea de la Ilustración y su exhortación característica se tornan enormemente ambiguas en el curso del ensayo de Kant. Por un lado, a medida que explica el tipo de razonamiento que deberíamos adoptar, se pone de manifiesto que no es muy atrevido que digamos: nos obliga a cumplir diligentemente con nuestros roles en la sociedad; a pagar los impuestos; a ser soldados y funcionarios y en última instancia a obedecer la autoridad del soberano, Federico II. Éste es el Kant cuya vida decían que estaba ordenada con tal regularidad que era posible poner el propio reloj en hora en el momento de su paseo matinal. De hecho, la línea principal de la obra de Kant participa de esa sólida tradición racionalista europea que considera la Ilustración como el proceso de «enmienda de la razón» que coincide con y respalda la preservación del orden social actual.

---

[20] Immanuel Kant, «An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"», *Political Writings*, H. S. Reiss (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, ²1991, pp. 54-60 [ed. cast.: *¿Qué es la Ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, M. Francisco Pérez López y Concha Roldán Panadero, Madrid, Alianza, 2009].

No obstante, por otro lado Kant abre la posibilidad de leer la exhortación de la Ilustración a contrapelo: en realidad, «atrévete a saber» significa también al mismo tiempo «sabe cómo atreverte». Esta sencilla inversión indica la audacia y el valor que se precisan, así como los riesgos que acarrean, pensar, hablar y actuar autónomamente. Éste es el Kant menor, el Kant audaz y temerario, que a menudo está oculto, subterráneo, enterrado en sus textos pero que, de vez en cuando, irrumpe con una potencia feroz, volcánica y revoltosa. Aquí la razón ya no es el fundamento del deber que respalda a la autoridad social establecida, sino más bien una fuerza desobediente y rebelde que se abre paso a través de un presente inamovible para descubrir lo nuevo. ¿Por qué, a fin de cuentas, deberíamos atrevernos a pensar y hablar por nosotros mismos si esas capacidades han de verse inmediatamente silenciadas por un bozal de obediencia? En realidad, el método crítico de Kant es doble: sus críticas determinan positivamente el sistema de las condiciones trascendentales del conocimiento y de los fenómenos, pero de vez en cuando dan también un paso más allá del plano trascendental para asumir una idea humanista del poder y de la invención, la clave de la construcción libre y biopolítica del mundo. El Kant mayor proporciona los útiles para la estabilización de la ordenación trascendental de la república de la propiedad, mientras que el Kant menor hace estallar en pedazos sus fundamentos, abriendo el camino a la mutación y la creación en el plano biopolítico de inmanencia[21].

Esta alternativa dentro de Kant nos ayuda a diferenciar entre dos caminos políticos. Las líneas del Kant mayor se extienden hoy del modo más fiel en el campo del pensamiento político por obra de teóricos de la socialdemocracia, que hablan de la razón y de la Ilustración, pero a decir verdad nunca se adentran en el terreno en el que atreverse a saber y saber cómo atreverse coinciden. Para ellos, la Ilustración es un proyecto perpetuamente inacabado que siempre exige la aceptación de las estructuras sociales establecidas, el consentimiento de una versión mermada de los derechos y de la democracia, y la aquiescencia respecto al mal menor. De esta suerte, los socialdemócratas nunca ponen radicalmente en tela de juicio la república de la

---

[21] Para una lectura del Kant menor relativamente próxima a la nuestra, véase Michel Foucault, «What Is Enlightenment?», *Ethics: Subjectivity and Truth,* Paul Rabinow (ed.), Nueva York, New Press, 1997, pp. 303-320 [ed. cast.: *Sobre la Ilustración,* trad. de Javier de la Higuera Espín, Eduardo Bello Guerrera y Antonio Campillo, Madrid, Tecnos, 2004], y Michel Foucault, introducción a Immanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique,* París, Vrin, 2008, pp. 11-79 [ed. cast.: *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático,* trad. de Ariel Dilón, Madrid, Siglo XXI, 2010]. En los últimos años se han publicado muchos libros brillantes y originales que ofrecen imágenes alternativas de Kant que difieren en distinta medida del Kant menor que nos interesa aquí. Véase en particular Peter Fenves, *Late Kant,* Nueva York, Routledge, 2003, y Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx,* trad. de Sabu Kohso, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003.

propiedad, ignorando alegremente su poder o asumiendo ingenuamente que puede ser reformada para generar una sociedad de democracia e igualdad.

Los proyectos socialdemócratas de Jürgen Habermas y John Rawls, por ejemplo, aspiran a mantener un orden social basado en esquemas formales trascendentales. En los comienzos de sus carreras, tanto Habermas como Rawls proponen conceptos más dinámicos orientados a la transformación social: Habermas trabaja con una idea hegeliana de la intersubjetividad que abre la posibilidad de una capacidad productiva subjetiva radical, y Rawls insiste en un «principio de diferencia» por el cual las decisiones e instituciones sociales deben beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Aunque de modos diferentes, estas propuestas sugieren una transformación social dinámica. Sin embargo, en el curso de sus carreras estas posibilidades de transformación social y de capacidad subjetiva se diluyen o son completamente abandonadas. Las ideas habermasianas de razón y acción comunicativas llegan a definir un proceso que media constantemente toda la realidad social, aceptando e incluso reforzando así las condiciones dadas del orden social existente. Rawls construye un esquema formal trascendental del juicio que neutraliza las capacidades subjetivas y los procesos transformadores, haciendo hincapié en su lugar en el mantenimiento del equilibrio del sistema social. De esta suerte, la versión de la socialdemocracia que encontramos en Habermas y Rawls se hace eco de la idea de Ilustración del Kant mayor, que, a pesar de su retórica de la enmienda, refuerza el orden social existente mediante esquemas de formalismo trascendental[22].

Anthony Giddens y Ulrich Beck proponen una versión de la socialdemocracia cuya base es mucho más empírica y pragmática. Mientras que Habermas y Rawls exigen un punto de partida y una mediación que en cierto modo están «fuera» del plano social, Giddens y Beck comienzan «dentro». Giddens, adoptando un punto de vista escéptico, intenta crear desde los niveles empírico y fenoménico una representación adecuada de la sociedad en proceso de reforma, trabajando, podríamos decir, desde el plano social hacia el trascendental. Sin embargo, cuando la sociedad

---

[22] Para un ejemplo del trabajo inicial de Habermas sobre la intersubjetividad, véase Jürgen Habermas, «Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*», *Theory and Practice*, trad. de John Viertel, Boston, Beacon Press, 1973, pp. 142-169 [ed. cast.: *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, trad. de Salvador Mas Torres, Barcelona, Altaya, 1995]. Para su obra tardía sobre la esfera pública comunicativa, véase principalmente *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trad. de Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987]. Para Rawls, los dos elementos que identificamos en su obra pueden encontrarse en John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979]. Podemos seguir el alejamiento en su pensamiento de los esquemas de redistribución en *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

se niega a obedecer, cuando los guetos en revuelta y los conflictos sociales que brotan por todas partes hacen imposible mantener una idea de mediación reformista que surge directamente de la realidad social, Giddens recurre a un poder soberano que pueda llevar a su conclusión el proceso de reforma. Paradójicamente, Giddens introduce un proyecto trascendental y luego se ve obligado posteriormente a violarlo con ese llamamiento a un poder trascendente. Ulrich Beck, en mayor medida que Giddens y a decir verdad más que cualquier otro teórico socialdemócrata, está dispuesto a instalarse sólidamente en el campo social real y a vérselas con todas las luchas ambiguas, la incertidumbre, el miedo y las pasiones que la constituyen. Por ejemplo, Beck es capaz de reconocer la dinámica de las luchas obreras contra el régimen de la fábrica y contra los cierres de fábricas. Sin embargo, aunque puede analizar el agotamiento de una forma social, como en el caso de la modernidad del régimen de producción fabril, no llega a comprender completamente el surgimiento de nuevas fuerzas sociales. De esta suerte, su pensamiento queda trabado por la fijeza de la estructura trascendental, que así y todo en su caso guía el análisis en última instancia. En la concepción de Beck, la modernidad cede el paso a la hipermodernidad, que a decir verdad no es, al fin y al cabo, sino una continuación de las estructuras primordiales de la modernidad[23].

Posiciones socialdemócratas análogas son habituales entre teóricos contemporáneos de la globalización tan distintos como David Held, Joseph Stiglitz y Thomas Friedman. Aquí las resonancias kantianas no son tan fuertes, pero estos teóricos predican efectivamente la reforma del sistema global sin poner nunca en tela de juicio las estructuras del capital y de la propiedad[24]. En todas estas diferentes figuras, la esencia de la socialdemocracia es la propuesta de reforma social, que a veces aspira incluso a la igualdad, la libertad y la democracia pero que no llega a poner en tela de juicio –e incluso llega a reforzar– las estructuras de la república de la propie-

---

[23] Para algunas obras representativas, véase Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990 [ed. cast.: *Consecuencias de la modernidad,* trad. de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza, 2010]; Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity, 1998 [ed. cast.: *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, trad. de Pedro Cifuentes Huertas, Madrid, Taurus, 2003]; Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Reflexive Modernization,* Cambridge, Polity, 1994 [ed. cast.: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno,* trad. de Jesús Alborés Rey, Madrid, Alianza, 1997]; y Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity,* trad. de Mark Ritter, Londres, Sage, 1992 [ed. cast.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad,* trad. de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Paidós, 2008].

[24] Para una crítica de la «socialdemocracia global» en términos algo diferentes de los nuestros, véase Walden Bello, «The Post-Washington Dissensus», Washington, DC, Foreign Policy in Focus, 24 de septiembre de 2007.

dad. De este modo, el reformismo socialdemócrata encaja perfectamente con el reformismo del capital. A los socialdemócratas les gusta llamar «inacabado» su proyecto moderno, como si con más tiempo y mayores esfuerzos las reformas deseadas terminarían llevándose a cabo, pero la verdad es que esa afirmación es completamente ilusoria porque el proceso está bloqueado desde el principio por las estructuras trascendentales, nunca impugnadas, del derecho y la propiedad. Los socialdemócratas continúan fielmente la posición trascendental del Kant mayor, defendiendo un proceso de Ilustración en el que, paradójicamente, todos los elementos del orden social existente continúan firmemente en su lugar. La reforma o el perfeccionamiento de la república de la propiedad nunca conducirá a la igualdad y la libertad, sino que tan sólo perpetuará sus estructuras de desigualdad y falta de libertad. Robert Filmer, un lúcido reaccionario del siglo XVII, reconoce claramente, en el pasaje que sirve de epígrafe de este capítulo, que libertad y propiedad son tan contrarias como el fuego y el agua y no pueden existir juntas.

Tales posiciones neokantianas pueden parecer inocuas, aunque ilusorias, pero en varios momentos de la historia han desempeñado papeles perjudiciales, en particular en el periodo del ascenso del fascismo. Por supuesto, nadie está libre de culpa cuando tales tragedias suceden, pero desde finales del siglo XIX a las décadas de los veinte y los treinta el neokantismo constituyó la ideología central de la sociedad burguesa y de la política europea, y a decir verdad la única ideología abierta al reformismo socialdemócrata. Principalmente en Marburgo (con Hermann Cohen y Paul Natorp) y Heidelberg (con Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband) pero también en Oxford, París, Boston y Roma florecieron todas las variaciones kantianas imaginables. Rara vez un concierto ideológico tuvo tanta extensión y una influencia tan profunda en todo un sistema de *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu]. Patronos de las grandes compañías y sindicalistas, liberales y socialistas se repartían los papeles, unos tocando en la orquesta y otros cantando en el coro. Pero algo desafinaba tremendamente en este concierto: una fe dogmática en la inevitable reforma de la sociedad y el progreso del espíritu, que para ellos significaba el avance de la racionalidad burguesa. Esta fe no se basaba en una voluntad política de provocar la transformación o incluso de correr riesgos en la lucha. Luego, cuando surgieron los fascismos, la conciencia trascendental de la modernidad se vio inmediatamente barrida. ¿Hemos de lamentar este hecho? No parece que los pensadores socialdemócratas contemporáneos, con su ilusión trascendental, dispongan de una respuesta más efectiva que la de sus predecesores a los riesgos y los peligros que tenemos que arrostrar, los cuales, como hemos dicho anteriormente, son diferentes de los de la década de los treinta. En cambio, la fe ilusoria en el progreso enmascara y obstruye los verdaderos medios de acción y lucha políticas a la par que mantiene los mecanismos trascendentales de poder que continúan ejerciendo violencia sobre todo aquel

que se atreve a saber y actuar en vez de mantener las reglas de una Ilustración que se ha convertido en una mera rutina.

En su lugar, en las páginas que siguen intentaremos desarrollar el método del Kant menor, para el cual atreverse a saber exige al mismo tiempo saber cómo atreverse. También éste es un proyecto ilustrado pero basado en una racionalidad alternativa en la que una metodología de materialismo y metamorfosis apela a los poderes de la resistencia, la creatividad y la invención. Mientras que el Kant mayor continúa proporcionando incluso hoy los instrumentos de apoyo y defensa de la república de la propiedad, el Kant menor nos ayuda a ver cómo derrocarla y construir una democracia de la multitud.

1.2 Cuerpos productivos

In girum imus nocte
Et consumimur igni.
(Viajamos a traves de la noche
y fuimos consumidos/redimidos por el fuego.)
Guy Debord

De la crítica marxista de la propiedad...

Karl Marx desarrolla en su obra temprana –desde «Sobre la cuestión judía» y la «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel» a sus «Manuscritos económico-filosóficos»– un análisis de la propiedad privada como la base de todas las estructuras jurídicas capitalistas. La relación entre capital y derecho define una estructura de poder paradójica que es al mismo tiempo extraordinariamente abstracta y totalmente concreta. Por un lado, las estructuras jurídicas son representaciones abstractas de la realidad social, relativamente indiferentes a los contenidos sociales y, por el otro, la propiedad capitalista define las condiciones concretas de la explotación del trabajo. Ambas son marcos sociales totalizadores, que se extienden a todo el espacio social, que operan de modo coordinado y mantienen unidos, por así decirlo, los planos abstracto y concreto. Marx añade a esta síntesis paradójica de lo abstracto y lo concreto el reconocimiento de que el trabajo es el contenido positivo de la propiedad privada:

> La relación de propiedad privada contiene en su seno, en estado latente –escribe Marx–, la relación de propiedad privada como *trabajo,* la relación de propiedad pri-

vada como *capital* y la *conexión* de ambas. Por otro lado, tenemos la producción de actividad humana como *trabajo,* esto es, como una actividad completamente ajena a sí misma, al hombre y la naturaleza, y por ende a la conciencia y la expresión vital, la existencia *abstracta* del hombre como mero *obrero* que de esta suerte va dando tumbos día tras día desde su nada realizada a su nada absoluta, a su no existencia social y por ende real y, por el otro, la producción del objeto del trabajo humano como *capital,* en el que toda la individualidad natural y social del objeto se *extingue* y la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (esto es, ha perdido todas sus apariencias políticas y sociales y ni siquiera está *aparentemente* teñido de ningún tipo de relaciones humanas)[1].

De esta suerte, la propiedad privada en su forma capitalista produce una relación de explotación en su sentido más pleno –la producción de lo humano como mercancía– y excluye del campo de visión la materialidad de las necesidades humanas y la pobreza.

El enfoque crítico de Marx en estos textos tempranos es poderoso pero no suficiente para aferrar todo el conjunto de efectos que la propiedad, operando mediante el derecho, determina sobre la vida humana. Muchos autores marxistas del siglo XX extienden la crítica de la propiedad privada mas allá del contexto jurídico para dar cuenta de las distintas dinámicas materiales que constituyen la opresión y la explotación en la sociedad capitalista. Louis Althusser, por su parte, define claramente este cambio de perspectiva, configurándolo en términos filológicos y escolásticos como una ruptura dentro del propio pensamiento de Marx desde su humanismo de juventud a su materialismo maduro. En efecto, Althusser reconoce un tránsito desde el análisis de la propiedad como explotación en términos de una forma trascendental al análisis de la misma en términos de la organización material de los cuerpos en la producción y reproducción de la sociedad capitalista. En este tránsito la crítica se ve, por así decirlo, elevada al ámbito de la verdad y al mismo tiempo superada, a medida que la filosofía deja paso a la política. Aproximadamente en el mismo periodo, Max Horkheimer, Theodor Adorno y otros autores de la Escuela de Fráncfort, sobre todo cuando abordan las condiciones del desarrollo capitalista estadounidense, operan un desplazamiento equivalente dentro del marxismo: haciendo hincapié en el desplome de la línea divisoria entre estructura y superestructura, la consiguiente construcción de estructuras ideológicas de dominio materialmente efectivas (que equivalen a los «aparatos ideológicos de Estado» de Althusser), y la consumación de

[1] Karl Marx, «Economic and Philosophical Manuscripts», *Early Writings,* trad. de Rodney Livingstone y Gregor Benton, Londres, Penguin, 1975, p. 336 [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía,* trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2010].

la subsunción real de la sociedad en el capital. El resultado de estas distintas intervenciones es una «fenomenologización» de la crítica, es decir, el desplazamiento que consiste en considerar la relación entre la crítica y su objeto como un *dispositivo* material, dentro de la dimensión colectiva de los cuerpos –un desplazamiento, en resumidas cuentas, de lo trascendental a lo inmanente[2].

Ese desplazamiento encamina a una perspectiva que había sido difícil reconocer dentro de la tradición marxista: el punto de vista de los cuerpos. Cuando atribuimos ese desplazamiento a Althusser y a la Escuela de Fráncfort, lo hacemos con una cierta malicia porque estamos convencidos de que el tránsito real, que sólo es intuido o sospechado en el plano académico de tales autores, se ve consumado en el ámbito de la teoría desarrollada dentro de la militancia o el activismo. Las revistas *Socialisme ou barbarie* en Francia y *Quaderni rossi* en Italia se cuentan entre las primeras que en la década de los sesenta plantean la importancia teórico-práctica del punto de vista de los cuerpos en el análisis marxista. En muchos aspectos, las investigaciones de las insurgencias obreras y campesinas de la revista sudasiática *Subaltern Studies* se desarrollan con arreglo a trayectorias paralelas, y sin duda hay otras experiencias similares que surgen en los análisis marxistas de este periodo en todo el mundo. La clave es la inmersión del análisis en las luchas de los subordinados y explotados, considerados como la matriz de toda relación institucional y de toda figura de organización social. «Hasta ahora hemos analizado el capital», escribe Mario Tronti a principios de la década de los sesenta, pero «en lo sucesivo tenemos que analizar las luchas como el principio de todo el movimiento histórico»[3]. Raniero Panzieri, quien al igual que Tronti es una figura central en *Quaderni Rossi,* añade que, aunque el marxismo nació como sociología, la tarea fundamental consiste en traducir esa perspectiva sociológica, no ya a la ciencia política, sino realmente a la ciencia de la revolución. En *Socialisme ou barbarie,* por poner otro ejemplo, Cornelius Castoriadis hace hincapié en que la investigación revolucionaria tiene que seguir y verse redefinida constantemente por las formas de los movimientos sociales. Y, por último, Hans-Jürgen Krahl, en mitad de una de aquellas extraordinarias discusiones que

---

[2] Sobre la concepción althusseriana de la ruptura en el pensamiento de Marx, véase Louis Althusser, *For Marx,* trad. de Ben Brewster, Nueva York, Pantheon, 1969 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx,* trad. de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1967]. Para la Escuela de Fráncfort, véase, por ejemplo, Max Horkheimer y Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment,* trad. de Edmund Jephcott, Stanford, Stanford University Press, 2002 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007].

[3] Mario Tronti, *Operai e capitale*, Turín, Einaudi, 1964, p. 89 [ed. cast.: *Obreros y capital*, trad. de Óscar Chávez Hernández, Madrid, Akal, 2001]. Véase también la antología *Socialisme ou barbarie,* París, Acratie, 2006, y Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies,* Nueva York, Oxford University Press, 1988.

preceden a los acontecimientos de 1968, insiste en la ruptura con todo concepto trascendental del proceso revolucionario, de tal suerte que toda idea teorética de constitución tiene que fundamentarse en la experiencia concreta[4].

En este contexto, resulta interesante recordar el manifiesto situacionista de 1970, titulado «Contribution à la prise de conscience d'une clase qui sera la dernière»*. Lo fascinante de este texto de vanguardia no son desde luego sus ridículas declaraciones dadaístas o sus sofisticadas paradojas «letristas», sino más bien el hecho de que constituye una investigación de las condiciones concretas del trabajo capaz de aferrar en términos iniciales y parciales y sin embargo correctos la separación de la fuerza de trabajo respecto al control del capital cuando la producción inmaterial se torna hegemónica sobre todos los demás procesos de valorización. Esta investigación obrera situacionista anticipa con unos perfiles extraordinarios las transformaciones sociales del siglo XXI. El trabajo vivo orientado a la producción de bienes inmateriales, como el trabajo cognitivo o intelectual, siempre excede los límites que se le imponen y plantea formas de deseo que no son consumidas y formas de vida que se acumulan. Cuando la producción inmaterial se torna hegemónica, todos los elementos del proceso capitalista tienen que ser considerados bajo una nueva luz, a veces en términos completamente invertidos respecto a los análisis tradicionales del materialismo histórico. Lo que se denominó «la transición del capitalismo al comunismo» cobra la forma de un proceso de liberación en la práctica, la constitución de un nuevo mundo. Dicho de otra manera, mediante la actividad de realización de una investigación obrera, la «fenomenologización» de la crítica se torna revolucionaria –y encontramos a Marx redivivo.

Esta entrada de la fenomenología de los cuerpos en la teoría marxista, que comienza oponiéndose a toda ideología de los derechos y del derecho, a toda meditación trascendental o relación dialéctica, tiene que organizarse políticamente –y de hecho esta perspectiva sienta algunas de las bases de los acontecimientos de 1968–. Este desarrollo intelectual recuerda en algunos aspectos las transformaciones científicas del Renacimiento italiano que tuvieron lugar tres siglos antes. Los filósofos del Renacimiento asociaban su crítica de la tradición escolástica a experimentos para comprender la naturaleza de la realidad, rastreando la ciudad, por ejemplo, en busca de animales para diseccionar, usando sus bisturíes y sus escalpelos para revelar el funcionamiento de los cuerpos individuales. Del mismo modo, también los teóricos de las décadas de los cincuenta y sesenta, cuando, podríamos decir, la mo-

---

[4] Véase Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico,* Turín, Einaudi, 1976, pp. 88-96; Cornelius Castoriadis, «Recommencer la revolution», *Socialisme ou barbarie* 35 (enero de 1964), y Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf,* Fráncfort, Neue Kritik, 1972, cap. 31.

* «Contribución a la toma de conciencia de una clase que será la última». *[N. del T.]*

dernidad llega a su conclusión, reconocen la necesidad, no sólo de desarrollar una crítica filosófica de la tradición marxista, sino también de fundamentarla en la experiencia militante, utilizando los escalpelos que revelan, mediante lecturas de la fábrica y de las luchas sociales, la nueva anatomía de los cuerpos colectivos.

Son muchos los senderos que contienen rastros de este tránsito en la teoría marxista europea. Sin duda, la genealogía fundamental sigue el desarrollo de las luchas obreras dentro y fuera de las fábricas, pasando de las reivindicaciones salariales a las sociales y extendiendo de tal suerte el terreno de la lucha y del análisis hasta alcanzar todos los ángulos de la vida social. La dinámica de las luchas no es sólo antagonista, sino también constructiva o, para ser más precisos, constituyente, interpretando una nueva era de la economía política y proponiendo en su seno nuevas alternativas. (Volveremos en detalle a esta transformación económica y a las luchas constituyentes en su seno en la tercera parte.) Pero ni que decir tiene que otras evoluciones intelectuales importantes permiten y fuerzan a los teóricos marxistas europeos a avanzar hacia un punto de vista de los cuerpos. La obra de Simone de Beauvoir y los comienzos de la segunda ola del pensamiento feminista, por ejemplo, centran poderosamente la atención en las diferencias y jerarquías de género que son profundamente materiales y corpóreas. El pensamiento antirracista, que emerge particularmente de las luchas anticoloniales de aquellos años, presiona a la teoría marxista europea para que adopte el punto de vista de los cuerpos al objeto de reconocer tanto las estructuras de dominio como las posibilidades de luchas de liberación. Podemos reconocer otro sendero bastante diferente hacia la centralidad teorética del cuerpo en dos películas de Alain Resnais de la década de los cincuenta. *Noche y niebla* e *Hiroshima mon amour* (escrita por Marguerite Duras) marcan el imaginario de una generación de intelectuales europeos con los horrores del holocausto judío y la devastación atómica en Japón. La amenaza y la realidad de los actos genocidas arroja el tema de la vida misma al centro de la escena, hasta el punto de que toda referencia a la producción y la reproducción económicas no puede olvidar la centralidad de los cuerpos. Cada una de estas perspectivas –el pensamiento feminista, el pensamiento antirracista y anticolonial y la conciencia del genocidio– fuerza a los teóricos marxistas de aquella generación a reconocer no sólo la mercantilización de los cuerpos que trabajan, sino también la tortura de los cuerpos generizados y racializados. No es ninguna coincidencia que la serie de estudios clásicos del malestar y la pobreza del espíritu humano –de Freud a Marcuse– pueden leerse como una enciclopedia de la violencia colonial-capitalista.

No obstante, la paradoja consiste en que incluso en el momento del triunfo del capital en la década de los sesenta, cuando los cuerpos se ven directamente asaltados por el modo de producción y la mercantilización de la vida ha hecho que sus relaciones se tornen completamente abstractas, llega el punto en el que, inmediatamente

dentro de los procesos de la producción industrial y social, los cuerpos regresan de un salto al centro de la escena en forma de revuelta. Esto nos devuelve a la necesidad primordial de la sociedad burguesa que hemos analizado anteriormente, esto es, el derecho de propiedad como base de la república misma. Ésta no es la excepción, sino la condición normal de la república, que revela tanto la condición trascendental como el basamento material del orden social. Sólo el punto de vista de los cuerpos y su poder pueden desafiar la disciplina y el control ejercidos por la república de la propiedad.

... a la fenomenología de los cuerpos

La filosofía no es siempre la lechuza de Minerva, que llega al anochecer para iluminar retrospectivamente un periodo histórico menguante. A veces se anticipa a la historia –y esto no siempre es bueno–. En Europa las filosofías reaccionarias a menudo se han anticipado y han puesto las bases ideológicas de los acontecimientos históricos, incluido el ascenso de los fascismos y los grandes totalitarismos del siglo XX[5]. Consideremos, por ejemplo, dos autores que dominan el pensamiento europeo en las primeras décadas del siglo y anticipan efectivamente los acontecimientos totalitarios: Henri Bergson y Giovanni Gentile. Su obra nos ayuda a rastrear otra importante genealogía que nos devuelve a la fenomenología de los cuerpos con una perspectiva nueva y poderosa.

El elemento anticipatorio esencial de esta corriente del pensamiento europeo de principios del siglo XX, que ejerce una profunda influencia en las ideologías políticas reaccionarias, es su invención de una filosofía de la vida que coloca en su centro una ética de la acción radical. El vitalismo, que desencadena una furia destructiva sobre la tradición crítica, las epistemologías trascendentales y la ideología liberal kantiana, ejerce tal influencia en parte porque corresponde a algunos de los desarrollos políticos y económicos de la época. El poder de mando capitalista había entrado en crisis por las primeras expresiones serias del movimiento obrero como una fuerza subversiva, mientras que los valores estables del capital parecían verse amenazados por un relativismo caótico. La ideología capitalista necesita volver a sus comienzos, reafirmar sus valores, verificar sus capacidades de toma de decisiones y destruir todo obstáculo planteado por los mecanismos de mediación social. Semejante contexto proporciona un terreno fértil para un voluntarismo ciego y orgulloso. El vitalismo,

---

[5] Véase, por ejemplo, Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, trad. de Peter Palmer, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1980 [ed. cast.: *El asalto a la razón*, trad. de Wenceslao Roces Suárez, Barcelona, Grijalbo, 1978].

que Bergson configura como flujo y Gentile como una dialéctica sin negatividad, presenta una poderosa ideología para afirmar una voluntad ideológica. La abstracción trascendental no sale indemne, a medida que la concepción de la historia se ve forzada a amoldarse a la teleología del poder. Bergson termina su vida como católico y Gentile como fascista: así es como la historia regresa a su pensamiento. Cuando se cree que la historia está amenazada por un relativismo absoluto, los valores religiosos o las afirmaciones voluntaristas parecen ser la última alternativa.

Los grandes pensadores historicistas del periodo también se ven atrapados entre estos dos polos: o el relativismo o la fuga religiosa/voluntarista. Las líneas ya están claras, por ejemplo, en los intercambios de finales del siglo XIX entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg. Para Yorck el relativismo significa cinismo y materialismo, mientras que para Dilthey abre la posibilidad de una afirmación vital y singular dentro y a través del proceso histórico[6]. Este debate prefigura, en términos epistemológicos y en la relación entre historia y acontecimiento, las tragedias de la Europa del siglo XX, en las que el acontecimiento y la trascendencia cobran formas terroríficas en la larga «guerra civil europea» y el historicismo termina significando sencillamente desorientación histórica, en las diferentes figuras del fascismo y del populismo. La destrucción de la tradición crítica y la disolución del neokantismo son un prerrequisito necesario para que las posiciones vitalistas se tornen hegemónicas en el confuso escenario de los debates culturales y políticos europeos.

La fenomenología surge en este contexto para operar una revolución antiplatónica, antiidealista y por encima de todo antitrascendental. La fenomenología se plantea primordialmente como un intento de ir más allá de los efectos escépticos y relativistas del historicismo poshegeliano, pero al mismo tiempo se ve impulsado a redescubrir en todo concepto y toda idea modos de vida y sustancia material. Reflexionando sobre el complejo legado del kantismo y las violentas consecuencias del vitalismo, la fenomenología aleja la crítica de la abstracción trascendental y la reformula como un compromiso con la experiencia vivida. Esta inmersión en el ser concreto y determinado es la gran fuerza de la fenomenología del siglo XX, que corresponde a la transformación del marxismo que rastreábamos anteriormente, desde la crítica de la propiedad a la crítica de los cuerpos.

Martin Heidegger delimita una senda influyente de la fenomenología que sin embargo no consigue llegar a la crítica y la afirmación de los cuerpos que aquí nos interesa. Su pensamiento está impregnado de una meditación obsesiva sobre el fracaso de la modernidad y la destrucción de sus valores. No devuelve la fenomenología a la ontología clásica para desarrollar un medio de reconstrucción del ser me-

---

[6] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-97*, edición de Sigrid von der Schulenburg, Halle, Niemeyer, 1923.

diante las capacidades productivas humanas, sino más bien como una meditación sobre nuestra condición telúrica, nuestra impotencia y muerte. Todo cuanto puede ser construido, todo cuanto producen las resistencias y las luchas, se ve aquí despotenciado y se encuentra «arrojado» a la superficie del ser. Lo que la fenomenología expulsa –incluyendo el vitalismo bergsoniano, el voluntarismo de Gentile y el relativismo histórico– vuelve a introducirlo Heidegger por la puerta trasera, postulándolo como el tejido de la constitución presente del ser. La idea heideggeriana de *Gelassenheit,* de abandono, de retirada del compromiso, por ejemplo, no sólo restituye el vitalismo y el voluntarismo anteriores, confundiendo la historia con el destino, sino que también los reconfigura como una apología del fascismo. «¿Quién habría pensado leyendo *Ser y tiempo*», reflexiona Reiner Schürmann, «que unos años más tarde entregaría el *Da-sein* a la voluntad de alguien? Esta institución de una voluntad contingente que domina sobre el *Da* determina la antropología, la teología y el populismo del pensamiento de Heidegger»[7]. De esta suerte, la crítica y la afirmación de los cuerpos que caracteriza la revolución de la fenomenología en la filosofía se pierden completamente en Heidegger.

Sin embargo, esta trayectoria heideggeriana no debe ocultar aquella senda mucho más importante de la fenomenología que se extiende de Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty. Aun encerrado en la jaula especulativa de lo trascendental, impuesta por la academia alemana, Husserl consagra su vida al intento de acabar con la consistencia del sujeto como individuo y a reconstruir la subjetividad como una relación con el otro, proyectando el conocimiento a través de la intencionalidad. (Este proyecto lo lleva en la década de los treinta a denunciar el desarrollo de las ciencias europeas y la crisis de su contenido ético, cuando el capitalismo y la soberanía nacional, el imperialismo y la guerra han usurpado sus objetivos y su significado.) En Merleau-Ponty, estar dentro de la realidad concreta de los cuerpos implica una relación aún más fundamental con la alteridad, estar entre otros, en las modalidades perceptivas y las formas lingüísticas del ser. Y la experiencia de la alteridad está siempre atravesada por un proyecto de construcción del común. De esta suerte, la inmanencia se torna en el horizonte exclusivo de la filosofía, una inmanencia que no sólo se opone a la trascendencia metafísica, sino también al trascendentalismo epistemológico. De ahí que no sea ninguna coincidencia que en este punto esta senda de la fenomenología se cruce, en Merleau-Ponty y otros, con las críticas marxistas del derecho y del imperio de la propiedad, de los derechos humanos como una estructura natural u original, e incluso del concepto mismo de identidad (en tanto que individuo, nación, Estado, etc.). Por supuesto, la fenomenología no es la única tendencia en este periodo que desecha la crítica trascendental y opera una construcción semejante desde abajo de tal suerte que afirma la

[7] Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées,* Toulouse, TER, 1996, p. 650.

resistencia y la productividad de los cuerpos; en otros lugares hemos investigado propuestas similares, por ejemplo en las tradiciones materialistas que reúnen una ética constitutiva spinozista con una crítica nietzscheana de los valores fijos. Pero tal vez la fenomenología subraye con mayor fuerza que las demás la relación fundamental entre corporeidad y alteridad.

Rastrear de esta manera la genealogía de la fenomenología a través de la obra de Merleau-Ponty nos proporciona además una perspectiva particularmente esclarecedora sobre la obra de Michel Foucault. En sus análisis del poder ya podemos ver cómo Foucault adopta y hace avanzar los elementos centrales, planteando el ser no en figuras abstractas o trascendentales, sino en la realidad concreta de los cuerpos y de su alteridad[8]. Cuando insiste en que no hay una sede central y trascendente del poder, sino sólo una miríada de micropoderes que se ejercen con formas capilares a través de las superficies de los cuerpos en sus prácticas y sus regímenes disciplinarios, muchos comentadores objetan que está traicionando la tradición marxista (y por su parte Foucault contribuye a dar esa impresión). Sin embargo, a nuestro modo de ver, los análisis foucaultianos de los cuerpos y del poder en esta fase de su obra, siguiendo una línea iniciada por Merleau-Ponty, llevan a efecto a decir verdad algunas intuiciones que el joven Marx no pudo comprender completamente acerca de la necesidad de devolver la crítica de la propiedad, así como las estructuras trascendentales de la sociedad capitalista, a la fenomenología de los cuerpos. Foucault adopta muchos disfraces –*larvatus prodeo*– en su relación con el marxismo, pero así y todo esa relación es sumamente profunda.

La fenomenología de los cuerpos en Foucault alcanza su cota más alta en su análisis de la biopolítica, y aquí, si nos centramos en lo esencial, su agenda de investigación es sencilla. Su primer axioma es que los cuerpos son los componentes constitutivos del tejido biopolítico del ser. En el terreno biopolítico –y éste es el segundo axioma– en el que los poderes se hacen y deshacen constantemente, los cuerpos resisten. Tienen que resistir para existir. Por lo tanto, la historia no puede comprenderse tan sólo como el horizonte en el que el biopoder configura la realidad a través del dominio. Por el contrario, la historia está determinada por los antagonismos biopolíticos y las resistencias al biopoder. El tercer axioma de esta agenda de investigación es que la resistencia corpórea produce subjetividad, no de modo aislado o independiente, sino en la dinámica compleja con las resistencias de otros cuerpos. Esta producción de subjetividad a través de la resistencia y de la lucha se demostrará central a medida que avance nuestro análisis, no sólo para la subversión de las formas existentes de poder, sino también para la constitución de instituciones alter-

[8] Sobre la relación entre Foucault y Merleau-Ponty, véase Daniel Liotta, *Qu'est-ce qu'une reprise? Deux études sur Foucault,* Marsella, Transbordeurs, 2007.

nativas de liberación. Aquí podemos decir, volviendo a nuestra discusión anterior, que Foucault recoge el estandarte del Kant menor, del Kant que no sólo se atreve a saber, sino que también sabe cómo atreverse.

Los cuerpos evanescentes del fundamentalismo

«Fundamentalismo» se ha convertido en un término vago y manido, que suele hacer referencia a sistemas de creencia que son rígidos e inflexibles. Sin embargo, lo que une a los diferentes fundamentalismos en una medida tan sorprendente es su peculiar relación con el cuerpo. A primera vista, cabría asumir que los fundamentalismos proporcionan un ejemplo extremo de la perspectiva corpórea que es central para la biopolítica. En efecto, dedican una atención extraordinaria e incluso obsesiva a los cuerpos, haciendo de sus superficies, así como de sus entradas y salidas, sus hábitos y prácticas, el objeto de un intenso escrutinio y evaluación. Sin embargo, cuando miramos un poco más de cerca, vemos que la vigilancia fundamentalista sobre el cuerpo no permite la productividad de los cuerpos que resulta central para la biopolítica: la construcción del ser desde abajo, mediante los cuerpos en acción. Por el contrario, la preocupación de los fundamentalistas consiste en impedir o contener su productividad. En realidad, en última instancia los fundamentalismos hacen desaparecer los cuerpos en la medida en que los revelan como si no fueran verdaderamente objeto de atención obsesiva, sino sólo signos de formas o esencias trascendentes que están por encima de ellos. (Y ésta es una de las razones por las cuales los fundamentalismos parecen tan a contrapaso de las estructuras de poder contemporáneas: en última instancia hacen referencia al plano trascendente antes que al trascendental.) Esta doble relación con el cuerpo –centrándose en él y al mismo tiempo haciéndolo desaparecer– es una definición útil del fundamentalismo, que nos permite reunir en este punto común los distintos fundamentalismos y, mediante la comparación, poner mucho más de relieve las características y el valor de la perspectiva biopolítica.

Desde luego, todos los principales fundamentalismos religiosos –judío, cristiano, musulmán e hindú– demuestran una intensa preocupación por y un escrutinio de los cuerpos, mediante restricciones dietéticas, rituales corpóreos, mandamientos y prohibiciones sexuales, e incluso prácticas de mortificación y abnegación del cuerpo. De hecho, lo que distingue principalmente a los fundamentalistas de otros practicantes de la religión es la importancia extrema que dan al cuerpo: qué hace, qué partes del mismo aparecen en público, qué entra y sale del mismo. Incluso, cuando las normas fundamentalistas exigen la ocultación de una parte del cuerpo tras un velo, un pañuelo u otras prendas de vestir, lo que hacen en realidad es señalar su

extraordinaria importancia. Los cuerpos de las mujeres son obviamente el objeto del escrutinio y de la regulación más obsesivas en los fundamentalismos religiosos, pero ningún cuerpo está completamente exento del examen y el control– los cuerpos de los hombres, los cuerpos de los adolescentes, los cuerpos de los niños, e incluso los cuerpos de los muertos–. El cuerpo fundamentalista es poderoso, explosivo, precario, y por eso exige contantes atención y cuidado.

Sin embargo, a los fundamentalismos religiosos los une al mismo tiempo su disolución en última instancia de los cuerpos en el reino trascendente. A decir verdad, la atención fundamentalista religiosa hacia el cuerpo examina éste como si tratara de aferrar el alma mediante rayos equis. Desde luego, si las restricciones dietéticas fueran tan sólo un problema de salud del cuerpo, constituirían sencillamente una elaborada guía nutricionista, de tal suerte que los dictados acerca del consumo de cerdo, vacuno o pescado dependerían de cuestiones de calorías y de enfermedades de origen alimentario. Sin embargo, lo que entra en el cuerpo es verdaderamente importante para lo que hace y significa para el alma –o, para ser más exactos, para la pertenencia del sujeto a la comunidad religiosa–. De hecho, las dos cuestiones no están muy alejadas, porque desde esta perspectiva la salud del alma no es más que un índice de evaluación de la pertenencia identitaria. Del mismo modo, la ropa que cubre el cuerpo es una indicación de virtud íntima. No obstante, el eclipse final del cuerpo se expresa con la mayor nitidez en las ideas fundamentalistas del martirio. El cuerpo del mártir es central en su acción heroica, pero en realidad esa acción apunta a un mundo trascendente más allá. Aquí se sitúa la punta extrema de la relación fundamentalista con el cuerpo, donde su afirmación es también su aniquilación.

Los fundamentalismos nacionalistas se concentran análogamente en los cuerpos mediante su atención a y su cuidado de la población. Las políticas nacionalistas despliegan una amplia gama de técnicas de salud corporal y bienestar, analizando las tasas de natalidad y las condiciones de salubridad, la alimentación y la vivienda, el control de las enfermedades y las prácticas reproductivas. Los cuerpos mismos constituyen la nación, y por ende el objetivo más alto de la nación es su promoción y conservación. Sin embargo, al igual que los fundamentalismos religiosos, aunque su mirada parece centrarse atentamente en los cuerpos, a decir verdad sólo los ven como una indicación o síntoma del objeto último y trascendente de la identidad nacional. Con su lado naturalista, el nacionalismo mira más allá de los cuerpos para ver el carácter nacional, mientras que con su lado militarista ve el sacrificio de los cuerpos en la batalla como aquello que revela el espíritu nacional. De esta suerte, el mártir o el soldado patriótico es también para el nacionalismo la figura paradigmática del modo de hacer desaparecer el cuerpo dejando en su lugar sólo un índice de un plano superior.

Habida cuenta de esta doble relación característica con el cuerpo, tiene sentido considerar la supremacía blanca (y el racismo en general) como una forma de funda-

mentalismo. El racismo moderno en los siglos XIX y XX se caracteriza por un proceso de «epidermización», que incrusta jerarquías raciales en la piel –sus colores, olores, curvas y texturas–[9]. Aunque la supremacía y el poder colonial se caracterizan por una preocupación por los cuerpos, los signos corpóreos de la raza no son completamente estables y fidedignos. Aquel que pasa por ser blanco pero no lo es supone la mayor de las preocupaciones para el supremacista blanco, y de hecho la historia cultural y literaria de Estados Unidos está llena de la angustia creada por el *passing* y la ambigüedad racial. No obstante, tales preocupaciones ponen de manifiesto que en realidad la supremacía blanca no atañe a los cuerpos, o al menos no de un modo sencillo, sino que más bien apunta más allá del cuerpo a una esencia que lo trasciende. Los discursos de la sangre que apelan a la ascendencia y el linaje, que constituyen el principal vínculo común entre racismos y nacionalismos, son una de las modalidades de configuración de esta diferencia esencial más allá del cuerpo. De hecho, el discurso racial reciente ha migrado en determinados aspectos desde la piel al ámbito molecular a medida que las biotecnologías y las pruebas de ADN están haciendo posibles nuevas caracterizaciones de la diferencia racial, pero también estos rasgos corpóreos moleculares, cuando son considerados en términos de raza, no son en realidad más que índices de una esencia racial trascendente[10]. Por último, siempre hay algo espiritual o metafísico en lo que atañe al racismo. Pero todo esto no debería llevarnos a decir que la supremacía blanca no tiene que ver con los cuerpos después de todo. En cambio, como otros fundamentalismos, se caracteriza por una doble relación con el cuerpo. El cuerpo es importantísimo y, al mismo tiempo, desaparece.

Esta misma relación con el cuerpo indica, por último, hasta qué punto el economicismo debería ser considerado un tipo de fundamentalismo. A primera vista, también el economicismo no atañe sino a los cuerpos en su cruda materialidad, toda vez que sostiene que los hechos materiales de las relaciones y de la actividad económicas son suficientes para su propia reproducción sin la implicación de otros factores menos corpóreos, como la ideología, el derecho, la política, la cultura, etc. En este sentido, el economicismo sólo ve un mundo de cuerpos –cuerpos productivos, cuerpos producidos y cuerpos consumidos–. Sin embargo, aunque parece centrarse exclusivamente en los cuerpos en este sentido, en realidad lo que su mirada busca a su través es el valor que los trasciende. De ahí «las sutilezas metafísicas y las exquisi-

---

[9] Véase, por ejemplo, Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trad. de Charles Markmann, Nueva York, Grove, 1967, p. 116 [ed. cast.: *Pieles negras, máscaras blancas*, trad. de Iria Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso y Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2009].

[10] Sobre el modo en que las nuevas tecnologías médicas han desplazado los límites del discurso racial, véase Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, pp. 44-48.

teces teológicas» del economicismo, en sus formas tanto capitalistas como socialistas[11]. Desde esta perspectiva, los cuerpos reales, de los seres humanos y de otras mercancías, no son el objeto en última instancia del economicismo; lo que de verdad importa es la cantidad de valor económico que está por encima o por debajo de ello. Por esta razón los cuerpos humanos pueden tornarse en mercancías, es decir, indiferentes de entrada respecto a las demás mercancías, porque su singularidad desaparece cuando sólo son consideradas con arreglo al valor. Y de tal suerte también el economicismo tiene una relación típicamente fundamentalista con el cuerpo: el cuerpo material es importantísimo y, al mismo tiempo, se ve eclipsado por el plano de valor trascendente.

Sin embargo, es preciso que sigamos el hilo de este argumento que tiene un giro final. Aunque todos estos fundamentalismos –religiosos, nacionalistas, racistas y economicistas– en última instancia niegan el cuerpo y su poder, sí que realzan su importancia, al menos inicialmente. Esto es algo con lo que es preciso trabajar. Dicho de otra manera, la desviación y la subversión de la preocupación fundamentalista por el cuerpo puede servir como punto de partida de una perspectiva que afirma las necesidades de los cuerpos y sus plenas facultades.

Respecto al fundamentalismo religioso, uno de los ejemplos más ricos y fascinantes (pero también más complejos y contradictorios) es el potencial biopolítico que Foucault atisba en los movimientos populares islámicos contra el gobierno del sah el año que condujo a la Revolución iraní. Como enviado especial del diario italiano *Corriere della Sera* realiza estancias de dos semanas de duración en septiembre y noviembre de 1978 y escribe una serie de ensayos breves en los que relata, con una prosa sencilla y a menudo conmovedora, el desarrollo del levantamiento contra el régimen, ofreciendo análisis políticos básicos de las relaciones de fuerza en el país, la importancia del petróleo de Irán en la Guerra Fría, el poder político del sah, la brutalidad de la represión, etc. Por supuesto, en los ensayos no apoya al islam político, e insiste claramente en que, en cuanto tales, el clero chiita o el islam no tienen nada de revolucionario, pero reconoce que, como lo hiciera en Europa y en otros lugares en otros ejemplos históricos, la religión define la forma de lucha en Irán que moviliza a las clases populares. No cuesta imaginar, aunque no use esos términos, que Foucault está pensando en las potencias biopolíticas del fundamentalismo islámico en la resistencia iraní. Sólo dos años antes publicaba el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* y poco después daba sus conferencias en el Collège de France sobre el nacimiento de la biopolítica. Así que no causa sorpresa alguna que en esos ensayos se muestre sensible al

[11] Marx explica el carácter metafísico de las mercancías en el famoso pasaje del fetichismo en *Capital,* vol. I, trad. de Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, pp. 163-177 [ed. cast.: *El capital,* Libro I, trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1984].

modo en que, en los movimientos populares, las fuerzas religiosas regulan con tanto cuidado la vida cotidiana, los vínculos familiares y las relaciones sociales. En el contexto de la rebelión, explica, «la religión para ellos era como la promesa y la garantía de encontrar algo que cambiaría radicalmente su subjetividad»[12]. No pretendemos responsabilizar a Foucault del hecho de que tras el derrocamiento del sah llegó al poder un régimen teocrático represivo, un régimen contra el que protestó. En cambio, lo que nos resulta más relevante en sus artículos es cómo reconoce en el fundamentalismo religioso de la rebelión y en su atención a los cuerpos los elementos de una potencia biopolítica que, si se desplegara de modo diferente, desviándose de su encierro en el régimen teocrático, podría provocar una transformación radical de la subjetividad y participar en un proyecto de liberación.

Para el nacionalismo no necesitamos ningún ejemplo tan complejo para reconocer los elementos potencialmente progresistas que contiene. En particular, en el curso de las luchas de liberación nacional, los nacionalismos sirvieron como el banco de trabajo para la experimentación de numerosas prácticas políticas[13]. Piénsese, por ejemplo, en la naturaleza intensamente corpórea de la opresión y la liberación que analiza Frantz Fanon mientras trabaja como psiquiatra en plena Revolución argelina. La violencia del colonialismo que corre por sus instituciones y sus regímenes cotidianos se deposita en los huesos de los colonizados. El doctor Fanon explica que, como en un sistema termodinámico, la violencia que entra tiene que salir por algún lado: suele manifestarse en los desórdenes mentales de los colonizados –una violencia dirigida hacia adentro, autoinfligida– o en formas de violencia entre los colonizados, incluidas contiendas sangrientas entre tribus, clanes e individuos. Así, pues, para Fanon la lucha de liberación nacional es una especie de entrenamiento del cuerpo para redireccionar hacia afuera la violencia, hacia allí de donde vino, contra el colonizador[14]. De esta suerte, bajo la bandera del nacionalismo revolucionario, los cuerpos torturados y sufrientes son capaces de descubrir su verdadera potencia. Por supuesto, a Fanon no se le escapa que, una vez conseguida la indepen-

---

[12] Michel Foucault, «L'esprit d'un monde sans esprit» (entrevista con Pierre Blanchet y Claire Brière), *Dits et écrits,* vol. 3, París, Gallimard, 1994, p. 749. Véase también Foucault, «Téhéran: la foi contre le chah», *ibid.*, pp. 683-688. Las traducciones inglesas de los ensayos y entrevistas de Foucault sobre la Revolución iraní están incluidas como apéndice de Janet Afary y Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution,* Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 179-277.

[13] Para una argumentación sólida acerca de la importancia continua del nacionalismo y del pensamiento nacional, en particular en los países subordinados, véase Pheng Cheah, *Spectral Nationality,* Nueva York, Columbia University Press, 2003, así como *Inhuman Condition: On Cosmopolitanism and Human Rights,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006.

[14] Frantz Fanon, *Wretched of the Earth,* trad. de Richard Philcox, Nueva York, Grove, 2004 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* Tafalla, Txalaparta, 1999].

dencia, la nación y el nacionalismo se tornan de nuevo en un obstáculo que clausura la dinámica abierta por la revolución. El nacionalismo nunca puede escapar por completo del fundamentalismo, pero esto no debe ocultarnos que, especialmente en el contexto de las luchas de liberación nacional, la intensa preocupación del nacionalismo por los cuerpos sugiere prácticas biopolíticas que, si son orientadas de modo diferente, pueden ser extraordinariamente poderosas.

Tenemos que abordar el fundamentalismo de la supremacía blanca con un poco de ironía para comprobar hasta qué punto proporciona una apertura hacia una práctica biopolítica gracias a su preocupación por el cuerpo. El movimiento del Poder Negro en Estados Unidos en las décadas de los sesenta y setenta, por poner un ejemplo, transforma y revaloriza la epidermizacion de las diferencias humanas que fundamenta el pensamiento racista. El Poder Negro se centra en las superficies del cuerpo –color de la piel, tipo de pelo, rasgos faciales, etc.– pero no para blanquear la piel o alisar el pelo. El objetivo es devenir negro, porque no sólo lo negro es hermoso, sino que además el significado de la negritud es la lucha por la libertad[15]. Se trata más de un discurso contrarracista que antirracista, puesto que utiliza la preocupación por los cuerpos como un medio de afirmación de la negritud. No obstante, debemos observar que este bumerán del contrarracismo no asocia la preocupación por los cuerpos con un momento trascendente y metafísico en el que los cuerpos desaparecen, de tal suerte que el verdadero elemento dominante sea una negritud esencial y espiritual –o, para ser más exactos, en los casos en los que lo hace, se convierte en otro fundamentalismo más–. El contrarracismo que permanece vinculado a lo material, a la belleza y la potencia de los cuerpos abre la posibilidad de una práctica biopolítica.

Finalmente, Marx revela la posibilidad de subvertir el economicismo en sus primeras lecturas de economía política clásica. Comprende la intensa preocupación por los cuerpos y su productividad en la obra de Adam Smith y otros, pero también reconoce hasta qué punto la productividad de los cuerpos que trabajan se ve menguada y finalmente eclipsada cuando los cuerpos se tornan en meros productores de valor para el capital. Esto inspira algunos de los pasajes más líricos en la obra de Marx, en los que intenta restaurar la plena productividad de los cuerpos en todos los dominios de la vida. El trabajo, liberado de la propiedad privada, engrana simultáneamente todos nuestros sentidos y capacidades; en definitiva, todas nuestras «relaciones *humanas* con el mundo –ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, contemplar, percibir, querer, actuar, amar–»[16]. Cuando el trabajo y la producción son concebidos en su forma expandida,

---

[15] Sobre la negritud y la libertad, véase Cedric Robinson, *Black Marxism,* Londres, Zed Press, 1983, y Fred Moten, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

[16] Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts,* cit., p. 351.

atravesando todos los dominios de la vida, los cuerpos nunca pueden verse eclipsados ni subordinados a ninguna medida o poder trascendentes.

Así, pues, en cada uno de estos marcos la concentración intensa sobre el cuerpo que caracteriza el fundamentalismo ofrece una apertura para una perspectiva biopolítica. De esta suerte, la biopolítica es el máximo antídoto frente al fundamentalismo porque rechaza la imposición de un valor o estructura trascendentes, espirituales; se niega a dejar que los cuerpos se vean eclipsados, e insiste, por el contrario, en su potencia.

1.3 La multitud de los pobres

> Una *Common-wealth* es [...] el gobierno de toda la multitud más abyecta y pobre, sin miramientos hacia las demás clases.
>
> Sir Walter Raleigh, *Maxims of State*

> El humor y el ingenio de los navegantes, renegados y náufragos están más allá de los cultos intercambios de quienes se sientan en torno a mesas de caoba. No pueden dejar de estarlo. Las sogas del verdugo penden hoy de los cuellos de miríadas de ellos, y su humor inagotable es para ellos una afirmación de vida y cordura contra la sempiterna amenaza de destrucción y un mundo sumido en el caos.
>
> C. L. R. James, *Mariners, Renegades, and Castaways*

Multitud: el nombre de los pobres

Toda vez que la forma dominante de la república se define por la propiedad, la multitud, en la medida en que se caracteriza por la pobreza, se opone a aquélla. Sin embargo, este conflicto no sólo debe entenderse en relación con la riqueza y la pobreza, sino también y con mayor motivo en relación con las subjetividades que son producidas. La propiedad privada crea subjetividades que son a la vez individuales (en su competencia de unas con otras) y están unificadas como una clase para preservar su propiedad (contra los pobres). La constitución de las grandes repúblicas burguesas modernas media ese equilibrio entre el individualismo y los intereses de clase de la propiedad. De esta suerte, la pobreza de la multitud, considerada desde esta perspectiva, no hace referencia a su miseria o su privación o incluso su carencia, sino que da nombre por el contrario a una producción de subjetividad social que tiene como re-

sultado una entidad política radicalmente plural y abierta, opuesta tanto al individualismo como al cuerpo social exclusivo y unificado de la propiedad. Dicho de otra manera, los pobres remiten no a aquellos que no tiene nada, sino a la amplia multiplicidad de todos aquellos que están insertos en los mecanismos de producción social con independencia de su orden social o su propiedad. Y este conflicto conceptual es también un conflicto político. Su productividad es lo que hace de la multitud de los pobres una amenaza real y efectiva para la república de la propiedad.

Los fundamentos esenciales para comprender la relación constitutiva entre multitud y pobreza en este sentido quedaron sentados en las batallas políticas de la Inglaterra del siglo XVII. El término «multitud» adquirió entonces un significado casi técnico en el discurso político y en los panfletos populares, al objeto de nombrar a todos aquellos que se reunían para formar un cuerpo político con independencia del rango y de la propiedad[1]. Se entiende que la multitud, definida de esta manera, viniera a connotar a las categorías más bajas de la sociedad y de aquellos que carecían de propiedades, puesto que son los más visiblemente excluidos de los cuerpos políticos dominantes, pero en realidad es un cuerpo social abierto e inclusivo, caracterizado por su ausencia de límites y su estado originario de mezcla entre categorías y grupos sociales. Nahum Tate en *Ricardo Segundo* (1681), por ejemplo, su reescritura de Shakespeare, da una idea de este cuerpo social mixto cuando describe a la multitud con una lista de ocupaciones: «Zapatero, herrador, tejedor, curtidor, mercero, cervecero, carnicero, barbero, e infinitos otros de sonido confuso»[2]. Pero incluso la multiplicidad de oficios de Tate, que podría servir como una referencia a una naciente clase obrera, no captura adecuadamente la naturaleza ilimitada de la multitud –su ser sin consideración al rango o la propiedad– o su potencia como un cuerpo político y social.

Empezamos a ver con mayor claridad la relación definitoria de la multitud con la pobreza en los Debates de Putney entre los *levellers* [niveladores] y las facciones del New Model Army acerca de la naturaleza de una nueva Constitución para Inglaterra y en particular sobre el derecho de sufragio. Los *levellers* argumentan sólidamente contra la restricción del voto a aquellos que tienen propiedades. El coronel Thomas Rainsborough, hablando en su nombre, no utiliza el término «multitud», pero en sus argumentos presenta en efecto a los pobres como un cuerpo político ilimitado y mixto. «Creo que el varón más pobre que hay en Inglaterra», afirma Rainsborough, «tiene

---

[1] David Wootten (ed.), *Divine Right and Democracy*, Nueva York, Penguin, 1986, p. 273. Queremos agradecer a Russ Leo sus consejos para el estudio del papel de la multitud en el pensamiento inglés del siglo XIX.

[2] Nahum Tate, *Richard the Second*, 2.1.25, citado en Wolfram Schmidgen, «The Last Royal Bastard and the Multitude», *Journal of British Studies* 47 (enero de 2008), p. 64.

una vida que vivir como el más grande varón, y por lo tanto francamente, señor, creo que está claro que todo hombre que haya de vivir bajo un gobierno debería someterse a ese gobierno por su propio consentimiento, y creo en efecto que el hombre más pobre de Inglaterra no está vinculado en sentido estricto a un gobierno al cual no ha podido decidir someterse con voz propia»[3]. Rainsborough alude a un cuerpo político cuando hace referencia a ese punto extremo, «el varón más pobre», pero éste no es un sujeto que se limita o incluso se ve definido por esta carencia. Antes bien, esta multitud de los pobres es un cuerpo político sin distinción de propiedad, un cuerpo mixto que no tiene límites, que incluiría la lista de comerciantes de Tate, pero no se ceñiría a ésta. Asimismo, para Rainsborough esta concepción de los pobres como un cuerpo político abierto e incluyente apoya directamente e incluso precisa del sufragio universal (o al menos ampliado) y de la representación igual. Y, en efecto, el comisario del ejército Ireton, principal interlocutor de Rainsborough en los debates de Putney, reconoce inmediatamente la amenaza para el imperio de la propiedad que supone esta concepción del sujeto político. Si el voto pertenece a todo el mundo, discurre Ireton, ¿por qué no habrían de pertenecer todas las propiedades a todo el mundo? Y en efecto ahí es precisamente donde conduce la lógica.

Rastrear la historia del término «multitud» presenta un dilema filológico, porque hay poca constancia textual del discurso político y de los escritos de los defensores de la multitud. La inmensa mayoría de las referencias en el archivo de textos ingleses del siglo XVII son negativas, escritas por aquellos que quieren destruir, denigrar y negar la multitud. El término se ve precedido casi siempre por un adjetivo despectivo para redoblar la aversión que merece: la desmandada multitud, la estúpida multitud, la ignorante multitud, etc. Robert Filmer y Thomas Hobbes, por citar a dos figuras prominentes, tratan de negar no sólo los derechos de la multitud, sino también su existencia misma. Filmer, apoyándose en fuentes bíblicas, presentadas como si fueran históricas, impugna las afirmaciones hechas por autores como el cardenal Bellarmino, según las cuales la multitud tiene, de resultas del derecho natural, el poder de determinar el orden civil. El poder no se dio por igual a toda la multitud por derecho natural, sostiene, sino a Adán, el padre, cuya autoridad pasa justamente a todos los patriarcas. «Nunca existió nada parecido a una multitud independiente, que tuviera de entrada un derecho natural a una comunidad», proclama Filmer. «Esto no es más que una ficción o una fantasía en demasiadas cabezas hoy día»[4]. Hobbes

---

[3] *The Putney Debates,* Geoffrey Robertson (ed.), Londres, Verso, 2007, p. 69.

[4] Robert Filmer, «Observations upon Aristotle's Politiques», *Patriarcha and Other Writings,* Johann Sommerville (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 236. Sobre el rechazo del poder de la multitud por parte de Filmer, véase también *ibid.,* pp. 1-68 [ed. cast.: *Patriarca, o el poder natural de los reyes,* trad. de Ángel Rivero Rodríguez, Madrid, Alianza, 2010].

impugna la existencia de la multitud por motivos más directamente políticos. La multitud no es un cuerpo político, sostiene, y, para tornarse político, debe convertirse en pueblo, que se define por su unidad de voluntad y acción. Dicho de otra manera, los muchos deben reducirse a uno, negando así la esencia misma de la multitud: «Cuando la multitud se une en una entidad política, gracias a lo cual son un pueblo [...] y sus voluntades prácticamente en el soberano, cesan entonces los derechos y reivindicaciones de los particulares, y aquel o aquellos que detentan el poder soberano hacen por ellos toda demanda, y reivindican bajo el nombre de *su* aquello que ellos antes decían en plural, *sus*»[5]. Filmer y Hobbes son representantes de la corriente dominante del pensamiento político inglés del siglo XVII, que solo nos ofrece un reflejo negativo de o una reacción a la multitud. Pero desde luego la intensidad de esa reacción –el miedo y el odio que inspira en Filmer y Hobbes– da fe de la potencia de la causa.

Otra estrategia para investigar la política de la multitud en el pensamiento inglés del siglo XVII consiste en dirigirse al campo de la física, puesto que se pensaba que el mismo conjunto de leyes básicas se aplicaban por igual a los cuerpos físicos y políticos. Robert Boyle, por ejemplo, impugna la concepción dominante según la cual todos los cuerpos existentes son compuestos de elementos homogéneos y simples, sosteniendo en su lugar que la multiplicidad y la mezcolanza son primordiales en la naturaleza. «Innumerables enjambres de pequeños cuerpos», escribe, «se mueven de un lado a otro», y «multitudes» de corpúsculos se «ven impulsados a asociarse, ora con un cuerpo, ora con otro»[6]. Todos los cuerpos son siempre multitudes mixtas y están constantemente abiertos a la combinación adicional a través de la lógica de la asociación corpuscular. Toda vez que los cuerpos físicos y políticos obedecen a las mismas leyes, la física de las multitudes ilimitadas implica inmediatamente una afirmación de la multitud política y de su cuerpo mixto. Y claro está que no debería sorprendernos que Hobbes, entendiendo esa amenaza, argumente ruidosamente contra Boyle[7].

Para completar esta conexión entre las ideas físicas y políticas de la multitud, tenemos que cruzar el Canal de la Mancha hasta Holanda. La física de Baruch Spinoza, como la de Boyle, se opone a todo atomismo de los cuerpos puros y se centra en su

---

[5] Thomas Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, J. C. A. Gaskin (ed.), parte 2, Oxford, Oxford University Press, 1994, cap. 21, p. 125 [ed. cast.: *Elementos de derecho natural y político*, trad. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Alianza, 2005].

[6] Citado en Wolfram Schmidgen, «Empiricist Multitudes in Boyle and Locke», comunicación presentada en la Conference of the Society for Literature, Science, and the Arts, Chicago, otoño de 2005. Seguimos el análisis de Schmidgen en todo este parágrafo.

[7] Sobre las controversias Hobbes-Boyle y la relación entre los debates científicos y las cuestiones políticas del orden social, véase Steve Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

lugar en los procesos de mezcla y composición. No es preciso entrar aquí en los detalles de sus diferentes epistemologías –entre una teoría racionalista-mecanicista y una concepción corpuscular-experimental– puesto que ambos autores conciben una naturaleza compuesta mediante encuentros entre partículas elementales[8]. Los encuentros tienen como resultado la descomposición en cuerpos más pequeños o la composición en un cuerpo nuevo y mayor. En la política de Spinoza la multitud es un cuerpo igualmente mixto y complejo que está compuesto por la misma lógica de *clinamen* y encuentro. De esta suerte, la multitud es un cuerpo incluyente, en el sentido en que está abierto a encuentros con todos los demás cuerpos, y su vida política depende de las cualidades de esos encuentros, tanto si son alegres y componen cuerpos más potentes, como si son tristes y se descomponen en otros menos potentes. Este carácter radicalmente incluyente es un elemento que caracteriza claramente la multitud de Spinoza como una multitud de los pobres –los pobres concebidos, una vez más, como una entidad no limitada a lo más bajo de la sociedad, sino abierta a todos con independencia del rango y de la propiedad–. Por último, Spinoza da el paso esencial y decisivo definiendo esta multitud como el único sujeto posible de la democracia[9].

Para comprender mejor esta conexión entre la multitud y la pobreza, debemos retroceder unos siglos para comprobar cómo el mismo espectáculo de la multitud de los pobres se enfrenta a los tribunales de las autoridades civiles y eclesiásticas en la Italia del Renacimiento. La orden mendicante de Francisco de Asís predica la virtud de los pobres para oponerse tanto a la corrupción del poder de la Iglesia como a la institución de la propiedad privada, que estaban íntimamente conectadas. Los franciscanos dan valor prescriptivo al lema del *Decretum* de Graciano –«iure naturali sunt omnia omnibus» («por ley natural todo pertenece a todos») y «iure divino omni sunt communia» («por ley natural todas las cosas son comunes») –que a su vez remiten a los principios básicos de los padres de la Iglesia y de los Apóstoles, «habebant omnia communia» («tenían todas las cosas en común») (Hechos 2:44)–. Un debate enconado, que prefigura los acontecimientos de Putney tres siglos más tarde, surge entre el papado y los franciscanos (y dentro de la orden franciscana), enfrentando a aquellos que afirman el imperio de la propiedad, negando así la comunión dictada por la ley natural, contra los grupos franciscanos que creen que sólo sobre la base de la riqueza común puede crearse una sociedad buena y justa sobre la tierra.

---

[8] Las diferencias entre Spinoza y Boyle se exploran en detalle en la correspondencia de Spinoza con Henry Oldenburg. Para los análisis recientes de esta polémica, véase Luisa Simonutti, «"Dalle sensate esperienze" all'ermeneutica biblica», Daniela Bostrenghi y Cristina Santinelli (eds.), *Spinoza: Ricerche e prospettive,* Nápoles, Bibliopolis, 2007, pp. 313-326, y Elhanan Yakira, «Boyle et Spinoza», *Archives de philosophie* 51, 1 (1988), pp. 107-124.

[9] Véase Antonio Negri, *The Savage Anomaly,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991 [ed. cast.: *La anomalía salvaje,* trad. de Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthopos, 1993].

De hecho, sólo unos años más tarde, en 1324, Marsilio de Padua postularía la pobreza como la única base no sólo de la perfección cristiana, sino también, y esto es lo que nos interesa primordialmente, de una sociedad democrática[10].

A lo largo de siglos de modernidad, el término «multitud» no es utilizado en otras partes del mundo con el sentido político técnico que cobra en la Inglaterra del siglo XVII, pero el espectro de una multitud de los pobres circula por el globo y amenaza el imperio de la propiedad allí donde éste arraiga. Aparece, por ejemplo, en las grandes guerras campesinas del siglo XVI emprendidas por Thomas Münzer y los anabaptistas contra los príncipes alemanes[11]. En las rebeliones contra los regímenes coloniales europeos, desde el ataque de Tupac Katari al dominio español en La Paz en 1781 a la rebelión india contra el dominio de la Compañía británica de las Indias orientales en 1857, la multitud de los pobres desafía a la república de la propiedad. Y en el mar, por supuesto, la multitud puebla los circuitos marítimos de la producción y el comercio, así como las redes piratas que los depredaban. También en este caso, la imagen negativa es la que nos es transmitida con mayor fuerza: la multitud es una hidra de mil cabezas que amenaza la propiedad y el orden[12]. Parte de la amenaza de esta multitud es su multiplicidad, compuesta a veces de combinaciones de marineros, esclavos fugitivos, sirvientes, soldados, comerciantes, peones, renegados, náufragos, piratas y muchos otros que circulan por los grandes océanos. Sin embargo, la amenaza es también que esta multitud socave la propiedad y sus estructuras de dominio. Cuando hombres de poder y propiedad alertan de la peligrosa hidra que anda suelta por los mares, no están contando cuentos de niños, sino que intentan aprehender y neutralizar una verdadera y poderosa amenaza política.

Por último, Jacques Rancière comprende la naturaleza de la política misma en términos muy próximos a los que encontramos en los debates del siglo XVII acerca

---

[10] Sobre la teoría jurídica del franciscanismo en relación con la pobreza, véase Giovanni Tarello, «Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham», *Scritti in memoria di Antonio Falchi,* Milán, Giuffrè, 1964, pp. 338-448. Sobre la afirmación franciscana de la pobreza en tanto que perspectiva política contemporánea, en el contexto de la teología de la liberación, véase Leonardo Boff, *Saint Francis: A Model for Human Liberation,* Nueva York, Crossroad, 1982 [ed. cast.: *La oración de San Francisco, un mensaje de paz para el mundo actual,* trad. de Jesús García-Abril Pérez, Maliaño, Sal Terrae, 2009]. Sobre la afirmación de la «suprema pobreza» en Marsilio, véase *Defender of Peace,* trad. de Alan Gewirth, Nueva York, Columbia University Press, 1956, en particular el segundo discurso, caps. 12-14, pp. 187-233 [ed. cast.: *El defensor de la paz,* trad. de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 2009].

[11] Véase Franz Mehring, *Absolutism and Revolution in Germany, 1525-1848,* Londres, New Park Publications, 1975.

[12] Véase Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra,* Boston, Beacon Press, 2000 [ed. cast.: *La hidra de la revolución: marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico,* trad. de Mercedes García Garmilla, Barcelona, Crítica, 2005].

de la multitud. Para Rancière, «la base de toda la política es la lucha entre los pobres y los ricos» o, para ser más precisos, continúa, la lucha entre los que no participan en modo alguno en la gestión del común y aquellos que la controlan[13]. La política existe cuando aquellos que no tienen ningún derecho a ser tenidos en cuenta, tal y como escribe Rancière, pasan a contar de algún modo. La parte de aquellos que no tienen ninguna parte, el partido de los pobres es una excelente definición inicial de la multitud, siempre que añadamos inmediatamente que el partido de los pobres no es homólogo en modo alguno al partido de los ricos. El partido de los ricos hace una falsa afirmación de universalidad, pretendiendo representar a toda la sociedad bajo el semblante de la propiedad privada, cuando de hecho se basa sólo en una identidad excluyente, cuyas unidad y homogeneidad están garantizadas por la tenencia de propiedades. Por el contrario, el partido de los pobres no es una identidad de una porción excluyente de la sociedad, sino más bien una formación de todos aquellos que están insertos en los mecanismos de la producción social sin tener en cuenta el rango y la propiedad, en toda su diversidad, animados por una producción abierta y plural de subjetividad. Por su mera existencia, la multitud de los pobres supone una amenaza objetiva para la república de la propiedad.

¿Quién odia a los pobres?

A menudo parece como si todo el mundo odiara a los pobres. Desde luego lo hacen los ricos, que suelen vestir su aversión con paños morales –como si la pobreza fuera el signo de un fracaso interior– u ocultándola a veces con expresiones de pena y compasión. Hasta los no tan pobres odian a los pobres, en parte porque ven en ellos una imagen de aquello en lo que podrían no tardar en convertirse. Lo que hay detrás del odio a los pobres en sus diferentes formas es el miedo, puesto que los pobres constituyen una amenaza directa a la propiedad –no sólo porque carecen de riqueza y podrían incluso estar justificados para robarla, como en el noble Jean Valjean, sino también porque tienen el poder de socavar y derribar la república de la propiedad–. «La vil multitud, y no el pueblo, es lo que queremos excluir», proclama Adolphe Thiers en una sesión de la Asamblea Nacional Francesa en 1850. La multitud es peligrosa y debe ser proscrita por la ley, continúa Thiers, porque es tan móvil e imposible de aferrar como un objeto unificado de dominio[14]. Todos estos ejemplos

---

[13] Jacques Rancière, *Disagreement,* trad. de Julie Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 11 [ed. cast.: *El desacuerdo,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].

[14] Adolphe Thiers, citado en Jeffrey Schnapp y Matthew Tiews (eds.), *Crowds,* Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 71.

de odio y miedo deben leerse a la inversa, como una afirmación o al menos un reconocimiento de la potencia de los pobres.

Junto a la historia de las maniobras prácticas –que dividen a los pobres, privándoles de los medios de acción y expresión, etc.–, tenemos el historial igualmente largo de los esfuerzos ideológicos para domesticar, socavar y anular la potencia de los pobres. Resulta interesante el hecho de que tantas de estas operaciones ideológicas se hayan llevado a cabo dentro del contexto de la teología y de la doctrina cristianas, tal vez precisamente porque la amenaza que para el imperio de la propiedad suponen los pobres se ha hecho sentir con tanta intensidad dentro del cristianismo. El papa Benedicto XVI, en su encíclica de 2006 *Deus caritas est,* trata de impugnar directamente las bases bíblicas de la potencia de los pobres y mistificarla ideológicamente. Afirma que el mandamiento apostólico de tener en común todos los bienes es poco viable en el mundo moderno y además la comunidad cristiana no debe abordar tales cuestiones de justicia social, sino dejar que las resuelvan los gobiernos. Lo que defiende en su lugar es la actividad caritativa en favor de los pobres y los sufrientes, presentando a los pobres como objetos de lástima en vez de como sujetos potentes. No hay nada muy original en la operación de Benedicto XVI. No es más que el último epígono de una larga línea de cruzados ideológicos cristianos contra los pobres[15].

Un pináculo (o nadir) del esfuerzo ideológico encaminado a suprimir la potencia de los pobres mediante la mistificación es la breve conferencia de Martin Heidegger en junio de 1945 titulada sencillamente «La pobreza» («Die Armut»). La escena de la conferencia es dramática y relevante. Desde marzo del mismo año, cuando las tropas francesas cruzaron el Rin, Heidegger y algunos de sus colegas del Departamento de Filosofía de la universidad de Friburgo se hallaban refugiados en el castillo de Wildenstein en las colinas de la Selva Negra al este de la ciudad, donde continuaban dando conferencias. A finales de junio la llegada de tropas francesas al castillo era inminente, y sin duda Heidegger estaba perfectamente al corriente de que el ejército soviético estaba en la orilla del Elba, Viena había caído y Berlín no podía tardar mucho en hacerlo. Para su conferencia final, decide hacer un comentario sobre una frase de Hölderlin, escrita en los años finales del siglo XVIII, durante la Revolución francesa: «Entre nosotros, todo está concentrado en lo espiritual; nos hemos hecho pobres para hacernos ricos». Y en los márgenes del manuscrito, en el punto en el que lee la frase por primera vez, añade: «Por qué, en el momento presente de la historia mundial, elijo hacer un comentario sobre esta frase para nosotros quedará claro por medio del comentario mismo». Heidegger, arrostrando un desastre de proporciones históricas –el final del proyecto nazi, el final de Alemania y del pueblo alemán tal y

[15] Papa Benedicto XVI, *God is Love,* San Francisco, Ignatius Press, 2006 [ed. cast.: *Deus caritas est,* Madrid, Encuentro, 2008].

como él los concibe, y el avance del comunismo–, responde con un discurso ontológico sobre la pobreza[16].

Comencemos explorando el contenido filosófico de la conferencia, aunque Heidegger ya ha indicado que su pleno significado sólo se revelará en relación con su momento de la historia mundial. Heidegger continúa, siguiendo su método habitual, cuestionando cada término clave de la frase de Hölderlin. ¿Qué quiere decir Hölderlin con «nosotros»? La respuesta es sencilla: nosotros alemanes. ¿Qué quiere decir con «espiritual»? A los lectores de Heidegger tampoco les sorprenderá esta respuesta: con espiritual quiere decir la relación ontológica esencial, esto es, el hecho de que la esencia humana se define por su relación con el ser. De esta suerte, la concentración en lo espiritual, la insistencia en el ser, prepara a Heidegger para una lectura ontológica de la pobreza y la riqueza en la segunda mitad de la frase. La pobreza, comienza, no tiene que ver en realidad con las posesiones, como indicaría el uso habitual, según el cual la pobreza sería un estado de no tener los bienes materiales indispensables. La pobreza no remite al tener sino al ser. «La esencia de la pobreza reside en un ser. Ser verdaderamente pobre significa: ser de tal manera que no carecemos de nada, salvo de lo no necesario»[17]. Llegado a este punto, Heidegger corre el riesgo de llegar a la conclusión banal de que la pobreza se define por la necesidad y por ende la restricción, mientras que la riqueza, que ofrece el privilegio de acometer o no necesario, es capaz de libertad. Sin embargo, esa concepción, además de ser banal, no puede explicar la causalidad de la frase de Hölderlin que conduce del hacerse pobres al hacerse ricos.

Heidegger resuelve el enigma, tal y como suele hacer, recurriendo a la etimología alemana. La vieja palabra alemana *frî,* de la que derivan *freie* o el inglés *free* (libre), significa preservar o proteger, permitir que algo resida en su propia esencia. Liberar algo, continúa, significa guardar su esencia contra toda restricción de la necesidad. De esta suerte, el liberar de la libertad revierte o transforma la necesidad: «Así, la necesidad no es en modo alguno, como la concibe toda la metafísica, lo opuesto de la libertad, sino que más bien sólo la libertad es en sí misma necesidad convertida». Esto le permite a Heidegger colar el efecto que buscaba. Es cierto, por supuesto, que los pobres carecen de lo no necesario, que está en el centro de la libertad: «Lo que nos falta no lo tenemos, pero lo que nos falta es lo que nos tiene». Reconocemos esto en

---

[16] Martin Heidegger, «Die Armut», *Heidegger Studies,* vol. 10, Berlín, Dunker & Humblot, 1994, pp. 5-11. Las traducciones son nuestras. Para el relato de la escena de la conferencia de Heidegger, seguimos la excelente introducción de Philippe Lacoue-Labarthe a la edición francesa del texto, Martin Heidegger, *La pauvreté,* Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 7-65. F.-W von Herrmann explica en su nota editorial (p. 11) a la publicación original del texto en *Heidegger Studies* que Heidegger añadió en el margen la frase acerca de la historia mundial.

[17] *Ibid.,* p. 8.

la medida en que «todo está concentrado en lo espiritual», esto es, en la relación con el ser en la esencia de la humanidad. Incluso en nuestro carecer pertenecemos, en cierto sentido, mediante nuestra relación con el ser, con la libertad de lo no necesario: «Una vez que la esencia de la humanidad se atiene apropiadamente a la relación entre liberar el ser y la humanidad, esto es, una vez que la esencia humana carece de lo no necesario, entonces la humanidad se hace pobre en el verdadero sentido»[18]. Hacerse pobre conduce a hacerse rico porque la pobreza misma caracteriza una relación con el ser, y en esa relación la necesidad se convierte en libertad, esto es, la preservación y protección de su esencia propia. De esta suerte, ser pobre es en sí mismo, concluye Heidegger, ser rico.

Quienes no estén iniciados en las complejidades de la filosofía heideggeriana podrían perfectamente preguntarse en este punto: ¿para qué entregarnos a semejante gimnasia sólo para confundir la distinción entre pobreza y riqueza? La respuesta, como el propio Heidegger nos dice en su nota al margen del comienzo, ha de encontrarse en la situación «histórica mundial» que arrostra, en concreto la inminente derrota nazi y las tropas soviéticas que se aproximan. Recordemos que en otro lugar de su obra Heidegger expresa su anticomunismo en términos ontológicos. Una década antes, por ejemplo, en su *Introducción a la metafísica,* afirma que, desde el punto de vista metafísico, Estados Unidos y la Unión Soviética están unidos en realidad en proyectos de una técnica desencadenada. A su juicio, son estos pueblos para los cuales todo no está concentrado en lo espiritual. Ahora bien, ¿por qué tendría Heidegger que decidir en junio de 1945 investigar la posición ontológica de la pobreza? La respuesta parece ser que considera que una determinada idea de la pobreza es la esencia del comunismo y su principal atractivo, razón por la cual quiere combatir al enemigo en su propio terreno. De hecho, la batalla de Heidegger contra el comunismo se torna explícita en las páginas finales de la conferencia. Los pobres no se oponen a los ricos, como imagina que afirma el comunismo, sino que el verdadero significado de la pobreza puede descubrirse sólo desde la perspectiva «espiritual» que reconoce la relación de la esencia humana con el ser[19].

Desde luego, se trata de un desafío estrambótico e infructuoso a la ideología comunista, pero lo que más nos preocupa aquí es el modo en que Heidegger mistifica la potencia de los pobres y cómo, so pretexto de salvar el concepto de pobreza, en

---

[18] *Ibid.,* pp. 8 y 9.

[19] Asimismo, Slavoj Žižek muestra cómo Heidegger traduce su anticomunismo a un argumento ontológico en sus conferencias de 1942 sobre el himno de Hölderlin «El Íster», centrándose en la explicación de Heidegger acerca de la «esencia de la victoria» en referencia a la batalla de Stalingrado. Más en general, Žižek afirma que los elementos centrales de la ontología de Heidegger funcionan como una apología del militarismo nazi. Véase Slavoj Žižek, *The Parallax View,* Cambridge, Mass., MIT Press, 2006, pp. 275-285 [ed. cast.: *Visión de paralaje,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

realidad lo condena. Aunque a ojos de Heidegger los pobres son dignificados por su relación con el ser, permanecen completamente pasivos en esta relación, como criaturas impotentes frente a un dios todopoderoso. A este respecto, la aproximación de Heidegger a los pobres no es en realidad más que una versión más sofisticada de la caridad del papa Benedicto XVI. Los pobres pueden ser un objeto de lástima y generosidad cuando y sólo cuando su potencia se ha visto completamente neutralizada y su pasividad ha sido asegurada. Y el miedo a los pobres que apenas se esconde tras esa apariencia benévola está inmediatamente unido al miedo al comunismo (encarnado para el papa por la teología de la liberación).

Heidegger establece ese vínculo explícito entre pobreza y comunismo, pero debemos recordar también hasta qué punto a menudo el odio a los pobres sirve de máscara para el racismo. En el caso de Heidegger, cabe imaginar un argumento especulativo, siguiendo a Adorno, acerca del vínculo en la Alemania nazi entre la personalidad autoritaria y el antisemitismo[20]. Y, si nos trasladamos al contexto de las Américas, sucede casi siempre que el odio a los pobres expresa un racismo apenas oculto o desplazado. La pobreza y la raza están tan íntimamente unidas en todas las Américas que ese odio está inevitablemente entrelazado con el asco hacia los cuerpos negros y con una repugnancia hacia las personas de piel más oscura. «Las diferencias de raza y los diferenciales de clase se han cimentado conjuntamente en este país en un crisol de miseria y sordidez», escriben Henry Louis Gates Jr. y Cornell West acerca de Estados Unidos, «de tal suerte que pocos de nosotros saben dónde empiezan unas y dónde acaban las otras»[21]. Allí donde hay odio a los pobres, es probable que no muy lejos acechen el miedo y el odio raciales.

Otra conexión, que no es tan obvia, vincula la subordinación ontológica de los pobres de Heidegger a la teología política de Carl Schmitt y su afirmación del poder soberano trascendente. Esta conexión podría parecer contraintuitiva, puesto que Heidegger insiste tanto en el final de la metafísica y se niega a ubicar el ser como una esencia trascendente, que ocuparía, en el ámbito de la ontología, una posición análoga a la del soberano político de Schmitt. Sin embargo, el vínculo aparece claramente en el extremo opuesto, en su menosprecio y miedo de la potencia de la inmanencia. La idea del poder soberano de Schmitt y su teoría del Führer intentan contener políticamente, del mismo modo que el análisis de Heidegger la denigra ontológicamente, la multitud de los pobres y su potencia. Se trata de un momento en el que no es un hecho irrelevante o anecdótico que tanto Schmitt como Heidegger

---

[20] Véase Theodor Adorno, Else Frenkel Brunswik, Daniel Levinson y R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality,* Nueva York, Harper & Brothers, 1950 [ed. cast.: *La personalidad autoritaria,* Buenos Aires, Paidós, 1965].

[21] Henry Louis Gates Jr. y Cornell West, *The Future of Race,* Nueva York, Knopf, 1996, p. xiii.

apoyaran el régimen nazi. No debe prohibirse en modo alguno aprender de los pensadores reaccionarios, y de hecho muchas escuelas izquierdistas se han apoyado considerablemente en la obra de Schmitt y Heidegger en los últimos años, pero no debemos olvidar nunca que eran reaccionarios, algo que se revela indefectiblemente en su obra[22].

Lo que Heidegger y Schmitt no impugnan, sino que sencillamente mistifican e intentan contener, es una relación ontológica con los pobres que apunta en la dirección opuesta, basada en la innovación, la subjetividad y la potencia de los pobres para intervenir en la realidad establecida y crear ser. Esto puede ser espiritual, en el sentido de que plantea una relación entre la humanidad y el ser, pero es también igualmente material en sus prácticas corpóreas y materiales. Ésta es la potencia ontológica de los pobres que queremos investigar –que está en el centro de una idea de comunismo a la que Heidegger y Schmitt no sabrían cómo hacer frente.

Pobreza y potencia

En el curso de las grandes revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, el concepto de la multitud es borrado del vocabulario político y legal, y mediante este borrado la concepción de la república (*res publica* en vez de *res communis*) termina siendo definida estrictamente como un instrumento para afirmar y salvaguardar la propiedad. La propiedad es la clave que define no sólo la república sino también el pueblo, los cuales se postulan como conceptos universales, pero en realidad excluyen a la multitud de los pobres.

Esta exclusión es el contenido esencial de la división conceptual de Hobbes entre la multitud y el pueblo. El rey es el pueblo, declara Hobbes, porque el pueblo, a diferencia de la multitud, es un sujeto unificado y por ende puede ser representado por una única persona. Sobre la superficie su distinción es sencillamente geométrica: el pueblo es uno (y por ende capaz de soberanía), mientras que la multitud es plural (y por ende incoherente, incapaz de dominarse). Esto no es más que una traducción del debate sobre la física de los cuerpos que vimos en relación con Boyle y Spinoza, con una breve extensión para indicar las consecuencias políticas. Sin embargo, en este punto tenemos que formular la pregunta: ¿qué hay detrás de la unidad del pueblo para Hobbes? En el discurso político de la Inglaterra del siglo XVII no es raro concebir *the people* como *freeholders,* esto es, aquellos que tenían suficientes propiedades

[22] Sobre la hipótesis de una fuerte relación teorética entre Heidegger y Schmitt, véase Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi,* París, La Découverte, 2007, y Carlo Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno,* Bolonia, Il Mulino, 1996.

independientes que les facultaban para votar a los miembros del Parlamento. Dicho de otra manera, la cola que mantiene unido a este pueblo, y cuya carencia dicta la pluralidad de la multitud, es la propiedad. Hobbes expresa con mayor claridad aún en *Behemoth* la función de la propiedad al objeto de expulsar del pueblo a los pobres. La única gloria de los comerciantes, escribe, «cuya profesión es su ganancia privada», consiste en «hacerse excesivamente ricos gracias a la sabiduría en la compra y venta» y «en hacer que los pobres les vendan su trabajo a los precios fijados por ellos, y así los pobres, en su mayoría, podrían vivir mejor trabajando en Bridewell [cárcel] que hilando, tejiendo y otros trabajos de los que son capaces»[23]. La carencia de propiedades, que excluye del pueblo a los pobres, no es un hecho contingente para Hobbes, sino una condición necesaria y constantemente reproducida que permite a aquellos que tienen propiedades mantenerlas e incrementarlas. La multitud de los pobres es el pilar esencial que sostiene al pueblo y su república de la propiedad.

Maquiavelo nos muestra esta relación desde el otro lado e ilumina la resistencia que anima a los pobres. «Desnudadnos a todos y veréis que somos parecidos», escribe en un discurso inventado para un rebelde anónimo en la revuelta de los *ciompi,* los cardadores de lana del siglo XIV, contra el *popolo grasso,* los florentinos ricos. «Vestidnos con sus ropajes y a ellos con los nuestros», continúa el agitador de Maquiavelo, refiriéndose a los ricos propietarios de la fábrica de lana, «y sin duda alguna nosotros pareceremos nobles y ellos innobles, puesto que sólo la pobreza y la riqueza nos hace desiguales». Los pobres no tienen por qué sentir remordimientos por la violencia de sus rebeliones, porque, «allí donde hay, como en nuestro caso, miedo del hambre y de la prisión, no puede y no debe haber miedo del infierno». Los sirvientes fieles, explica el orador, no dejan de ser sirvientes, y las buenas personas siempre son pobres. Así, pues, ha llegado el momento «no sólo de liberarnos de ellos, sino de volvernos tan superiores a ellos que tengan más motivo de lamento y de miedo de vosotros que vosotros de ellos»[24]. Lo central de este pasaje es el hecho de que la pobreza no es una característica de la naturaleza humana en cuanto tal. En otros textos, Maquiavelo cae en una versión naturalista de la pobreza y la fragilidad humanas, lamentando el destino de la humanidad en un universo cruel e insensible, como hiciera Lucrecio antes que él y Leopardi después. «Todo animal entre nosotros nació completamente vestido», proclama, por ejemplo, en *El asno de oro.* «Sólo el hombre nace desnudo *[ignudo]* de toda protección; no tiene piel, ni púa, ni plu-

---

[23] Thomas Hobbes, *Behemoth,* edición de Ferdinand Tönnies, Nueva York, Barnes & Noble, 1969, Diálogo 3, p. 126 [ed. cast.: *Behemoth,* trad. de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992].

[24] Niccolò Machiavelli, *Florentine Histories,* trad. de Laura Banfield y Harvey Mansfield, Jr., Princeton, Princeton University Press, 1988, Libro 3, cap. 13, pp. 122-123 [ed. cast.: *Historia de Florencia: las Istorie Fiorentine,* trad. de Félix Fernández Murga, Madrid, Tecnos, 2009].

ma, ni lana, ni cerda ni escamas que le sirvan de protección»[25]. Pero esta línea realista tradicional, que deriva del carácter estático de los viejos análisis materialistas, no satisface a Maquiavelo. Por el contrario, su método materialista necesita tornarse alegre –no sólo realista, sino también dinámico y rebelde, como en el caso de los *ciompi,* contra la propiedad y sus instituciones.

Maquiavelo revela aquí un camino alternativo fundamental dentro del pensamiento político moderno, que postula a los pobres no sólo como el resto que deja la apropiación violenta llevada a cabo por los poderes nacientes del capital, no sólo como prisioneros de las nuevas condiciones de la producción y la reproducción, sino también como una fuerza de resistencia que se reconoce como explotada dentro de un régimen que sin embargo lleva las marcas del común: una vida social común, una riqueza social común. El pobre ocupa una posición paradójica, a la vez excluido e incluido, lo que resalta una serie de contradicciones sociales –entre la pobreza y la riqueza, en primer lugar, pero también entre la subordinación y la producción, y la jerarquía y el común–. Sin embargo, lo más importante de la alternativa que Maquiavelo revela es que esas contradicciones sociales son dinámicas, están animadas por el antagonismo y la resistencia. La clave de sus historias y análisis políticos es la progresión que conduce de la indignación a la creación de desórdenes sociales o revueltas *(tumulti),* y a su vez pone las condiciones para la rebelión de la multitud, que está excluida de la riqueza pero incluida en su producción. La humanidad nunca está desnuda, nunca se caracteriza por la vida desnuda, sino que está siempre vestida, dotada no sólo de historias de sufrimiento, sino también de capacidades de producir y de la potencia de rebelarse.

Spinoza traslada esta alternativa maquiaveliana y, entre muchos otros avances conceptuales, realza los aspectos corpóreos de esta potencia. No sólo reconoce que el cuerpo es un lugar en el que se expresan la pobreza y las necesidades, sino que insiste también en que en el cuerpo reside una potencia cuyos límites son aún desconocidos: «Nadie ha determinado hasta el momento lo que puede hacer un cuerpo»[26]. Conecta estas dos condiciones, pobreza y potencia, en una dinámica que lucha por la producción de la comunidad. Cuando Spinoza comenta la ignorancia de los niños, por ejemplo, o la debilidad de nuestros cuerpos o la brutalidad de la condición social humana, plantea también tales estados de pobreza como el punto de partida de una lógica de transformación que sale de la soledad y de la debilidad por medio de la construcción de la socialidad y el amor. La potencia que Spinoza identifica en

---

[25] Niccolò Machiavelli, «The Golden Ass», *Machiavelli: The Chief Works,* 3 vols., Allan Gilbert (ed.), Durham, Duke University Press, 1965, cap. 8, vv. 118-123, 2:772 (traducción modificada).

[26] Baruch Spinoza, *Ethics, Complete Works*, trad. de Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, 2002, Libro 3, proposición 2, escolio, p. 280 [ed. cast.: *Ética,* trad. de Vidal Peña García, Madrid, Alianza, 2010].

estas diferentes formas puede resumirse como una búsqueda del común: del mismo modo que en la epistemología se centra en las «nociones comunes» que constituyen la racionalidad y nos dan una mayor potencia de pensar, y en la ética orienta la acción hacia los bienes comunes, también en la política Spinoza busca mecanismos a cuyo través los cuerpos singulares pueden componer conjuntamente una potencia común. Esta potencia común, gracias a la cual la multitud combate la pobreza y crea riqueza común, es para Spinoza la principal fuerza que sostiene la posibilidad de la democracia.

Marx añade un paso más a esta trayectoria alternativa, confirmando la intuición de Maquiavelo según la cual la potencia de los pobres está en el centro de la rebelión social y la hipótesis de Spinoza según la cual la potencia de la multitud es esencial para la posibilidad de la democracia. Como estos últimos, Marx comienza su razonamiento con la pobreza, identificando el origen de la forma propiamente capitalista de la pobreza en los largos y variados procesos de la llamada acumulación primitiva. Cuando son separados de la tierra y de todos los demás medios de producción, los trabajadores son doblemente libres: libres en el sentido en que no están atados a la servidumbre y también libres en la medida en que no tienen gravámenes, es decir, ninguna propiedad o ni siquiera derecho alguno a acceder a la tierra. El proletariado es creado como una multitud de los pobres: «La capacidad de trabajo», escribe Marx, «desprovista de los medios de trabajo y de los medios de vida es [...] la absoluta pobreza en cuanto tal y el obrero [es] la mera personificación de la capacidad de trabajo [...]. En cuanto tal, conceptualmente hablando, es un *indigente*». El indigente del que Marx habla aquí hace referencia no sólo a aquellos que viven en la miseria al límite de la inanición, sino a todos los trabajadores en la medida en que su trabajo vivo está separado del trabajo objetivado acumulado en el capital. Pero la desnudez y la pobreza son sólo una cara del problema. Como Maquiavelo y Spinoza, Marx vincula directamente la pobreza del proletariado con su potencia en el sentido en que el trabajo vivo es «la posibilidad general de la riqueza material» en la sociedad capitalista. De esta suerte, el trabajo vivo es a la vez la «pobreza absoluta» como objeto y la «posibilidad general» como sujeto. Marx concibe esta combinación explosiva de pobreza y potencia como la máxima amenaza a la propiedad privada, ínsita en su corazón mismo[27].

---

[27] Karl Marx, «Economic Manuscript of 1861-63», trad. de Ben Fowkes, Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* vol. 30, Nueva York, International Publishers, 1982, p. 40. Véase también *Grundrisse,* trad. de Martin Nicolaus, Nueva York, Vintage, 1973, pp. 295-296 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976]. Coincidimos en lo fundamental con las lecturas de Dussel de los borradores sucesivos del *Capital* sobre este tema. No sorprende, habida cuenta de su interés en y de su asociación con la teología de la liberación, que Dussel se mostrara particularmente sensible a la preocupación de Marx sobre la pobreza. Véase Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-63,*

En este punto, es probable que algunos lectores objeten que nuestra dependencia de conceptos como pobreza y multitud confunde sin remedio las categorías marxistas, ocultando la diferencia, por ejemplo, entre la miseria «precapitalista» que resulta de la expropiación violenta y la miseria propiamente capitalista del trabajo asalariado y de la explotación. En este sentido, traicionamos el método materialista de Marx y distorsionamos el carácter de clase de su análisis. ¡Ni siquiera los socialistas utópicos, nuestros críticos pueden exclamar, mistifican tan completamente el análisis de la explotación en Marx y el socialismo científico! Sostenemos, sin embargo, que nuestro enfoque es tan materialista como los análisis marxistas tradicionales, pero en parte a causa de la naturaleza cambiante del trabajo y de la explotación, que abordamos en detalle en capítulos posteriores, echamos abajo algunos de los límites convencionalmente trazados alrededor de la clase obrera. Un cambio importante es que hoy la explotación tiende a no ser ya una función productiva, sino más bien un mero instrumento de dominio. Esto se corresponde con el hecho de que, de diferentes maneras en distintos contextos en todo el mundo, a medida que los modos de vida y de trabajo caracterizados por la movilidad, la flexibilidad y la precariedad son cada vez más duramente impuestos por los regímenes capitalistas de producción y explotación, los trabajadores asalariados y los pobres ya no están sometidos a condiciones cualitativamente diferentes, sino que ambos se han visto igualmente absorbidos en la multitud de productores. Los pobres, reciban salarios o no, ya no están localizados sólo en el origen histórico o en las fronteras geográficas de la producción capitalista, sino cada vez más en su corazón –y de esta suerte la multitud de los pobres surge también en el centro del proyecto de transformación revolucionaria[28].

---

trad. de Yolanda Angulo, Fred Moseley (ed.), Londres, Routledge, 2001, especialmente pp. 6-11 y 240-245 [ed. cast.: *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63,* México DF, Siglo XXI, 1988].

[28] Beverly Silver desarrolla un argumento similar cuando hace hincapié en que se trazan límites en torno a lo que ha de considerarse clase obrera de tal suerte que con frecuencia se obvia el modo como el género y la raza son constitutivas de las identidades de clase. Para analizar el modo en que las clases trabajadoras se hacen y se deshacen, reúne un modelo polanyiano (que insiste en la explotación como explotación y violencia) y un modelo marxiano (centrado en los fenómenos económicos). Véase Beverly Silver, *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization since 1870,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, especialmente pp. 16-25 [ed. cast.: *Fuerzas de trabajo: los movimientos obreros y la globalización desde* 1870, trad. de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2005]. Para una excelente discusión de estos asuntos en relación con la idea marxiana de acumulación primitiva, véase Sandro Mezzadra, «Attualità della preistoria: Per una rilettura del cap. 24 del Capitale, I», *La condizione postcoloniale,* Verona, Ombre Corte, 2008, pp. 127-154.

De corpore 1
Biopolítica como acontecimiento

Pinto. Soy naturaleza, soy verdad.
Gustave Courbet

Para comprender cómo entiende el biopoder Michel Foucault, tenemos que situarnos en el contexto de la teoría más amplia del poder que desarrolla en el periodo en que empieza a trabajar con el concepto, la segunda mitad de la década de los setenta, en *Vigilar y castigar* (1975) y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976). En estos libros, la idea de poder de Foucault siempre es doble. Dedica la mayor parte de su atención a los regímenes disciplinarios, las arquitecturas de poder y las aplicaciones del poder a través de redes distribuidas y capilares, un poder que no reprime tanto como produce sujetos. Sin embargo, a lo largo de estos libros, a veces en lo que parecen apartes o notas al margen, Foucault teoriza también constantemente un otro del poder (o incluso otro poder) para el que parece incapaz de encontrar un nombre adecuado. Resistencia es el término que emplea con mayor frecuencia, pero éste no recoge en realidad lo que está pensando, puesto que resistencia, tal y como se suele entender, es demasiado dependiente de y está subordinada al poder al que se opone. Cabría sugerir a Foucault la idea marxista de «contrapoder», pero este término implica un segundo poder que es homogéneo respecto a aquel al que se opone. A nuestro juicio, la mejor definición del otro del poder que atraviesa aquellos libros es la de una producción alternativa de subjetividad, que no sólo resiste al poder, sino que también busca autonomía respecto a éste.

Esta comprensión de la duplicidad del poder nos ayuda a abordar las tentativas de desarrollo del concepto de biopoder por parte de Foucault. También aquí, la atención de Foucault se centra principalmente en el poder sobre la vida –o, a decir

verdad, en el poder de administrar y producir la vida– que funciona mediante el gobierno de las poblaciones, gestionando su salud, sus capacidades reproductivas, etc. Pero hay siempre una corriente menor que insiste en la vida como resistencia, como un poder otro de la vida que lucha por una existencia alternativa. La perspectiva de la resistencia aclara la diferencia entre estos dos poderes: el biopoder contra el que luchamos no es comparable en su naturaleza o forma con el poder de la vida mediante el cual defendemos y buscamos nuestra libertad. Para marcar esta diferencia entre los dos «poderes de vida», adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad.

Sin embargo, las principales corrientes de la interpretación de Foucault no comprenden adecuadamente la naturaleza dual de la biopolítica. Una corriente, que se presenta primero con François Ewald y más tarde con Roberto Esposito, analiza el terreno de la biopolítica principalmente desde el punto de vista de la gestión normativa de las poblaciones. Ésta equivale a una administración *actuarial* de la vida que por regla general exige concebir a los individuos desde un punto de vista estadístico, clasificándolos en grandes conjuntos normativos, que se tornan más coherentes a medida que los microsistemas que los componen son desubjetivados y homogeneizados. Aunque esta interpretación tiene el mérito de la fidelidad filológica (aunque con una perspectiva bastante estrecha sobre el opus foucaultiano), no nos entrega más que una imagen «liberal» de Foucault y de la biopolítica, en la medida en que no postula contra este poder amenazador y omniabarcante sobre la vida ningún poder alternativo o resistencia efectiva, sino sólo un sentido impreciso de crítica y de indignación moral[1].

Una segunda corriente principal, que se centra en la interpretación de Giorgio Agamben (y que surge hasta cierto punto de la obra de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy), acepta que la biopolítica es un terreno ambiguo y conflictivo, pero concibe que la resistencia actúa sólo en su límite más extremo, en los márgenes de una forma totalitaria de poder, al borde de la imposibilidad. Aquí estos autores bien podrían estar interpretando los famosos versos del poema «Patmos» de Hölderlin: «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch» («pues allí donde hay peligro / crece también lo que salva»). De esta suerte, esta corriente de interpretación sí que distingue hasta cierto punto la biopolítica del biopoder, pero deja la biopolítica impotente y sin subjetividad. Estos autores buscan en Foucault una definición de la biopolítica que

[1] Véase François Ewald, *L'État-providence*, París, Grasset, 1986, y Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trad. de Timothy Campbell, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

la despoje de toda posibilidad de acción autónoma y creativa, pero en realidad recurren a Heidegger en estos puntos del análisis para negar toda capacidad constructiva de resistencia biopolítica. Agamben transpone la biopolítica a una clave teológico-política, afirmando que la única posibilidad de ruptura con el biopoder reside en la actividad «ociosa» *(inoperosità)*, una negativa rotunda que recuerda a la idea heideggeriana de *Gelassenheit,* completamente incapaz de construir una alternativa[2].

Por último, podemos construir algo así como una tercera corriente de interpretación de la biopolítica, por más que por regla general no se plantea en referencia a Foucault y su terminología, que incluye a autores que entienden la vida en referencia a invariantes de existencia naturalistas y/o trascendentales. Desde esta perspectiva, se concede una cierta autonomía a la subjetividad biopolítica, por ejemplo en las estructuras lógico-lingüísticas invariantes propuestas por Noam Chomsky o la duración ontológica de las relaciones lingüísticas y productivas pre e interindividuales en autores como Gilbert Simondon, Bernard Stiegler y Peter Sloterdijk. Pero esta subjetividad, aunque planteada como resistencia a las estructuras de poder existentes, carece de un carácter dinámico porque está encerrada en su marco invariante y naturalista. La resistencia biopolítica de estas invariantes nunca puede crear formas alternativas de vida[3].

Ninguna de estas interpretaciones captura lo que para nosotros es lo más importante en la idea foucaultiana de biopolítica. Nuestra lectura no sólo identifica la biopolítica con las potencias productivas localizadas de la vida –es decir, la producción de afectos y lenguajes a través de la cooperación social y de la interacción de cuerpos y deseos, la invención de nuevas formas de la relación con uno mismo y con los demás, etc.–, sino que afirma también la biopolítica como la creación de nuevas subjetividades que se presentan a la vez como resistencia y como desubjetivación. Si permanecemos demasiado atados a un análisis filológico de los textos de Foucault,

---

[2] Véase Giorgio Agamben, *Homo sacer,* y Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community,* trad. de Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland y Simona Sawhney, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991 [ed. cast.: *Homo sacer,* trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2006; Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada,* trad. de Pablo Perera Pelmazán, Madrid, Arena Libros, 2001]. Los primeros trabajos de Jacques Derrida, como *La escritura y la diferencia* y *Márgenes de la filosofía,* aunque adoptan un enfoque radicalmente diferente, llegan a resultados similares. En algunos aspectos, la obra tardía de Derrida intenta definir un enfoque político en términos «biopolíticos». Véase en particular *Specters of Marx,* trad. de Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994 [ed. cast.: *Espectros de Marx,* trad. de Jose Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1998], y *Politics of Friendship,* trad. de George Collins, Londres, Verso, 1997 [ed. cast.: *Políticas de la amistad*, trad. de Patricio Peñalver y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998].

[3] Véase, por ejemplo, Noam Chomsky y Michel Foucault, *The Chomsky-Foucault Debate,* Nueva York, New Press, 2006 [ed. cast.: *La naturaleza humana: justicia versus poder: un debate,* trad. de Leonel Livchits, Madrid, Katz, 2006].

podríamos pasar por alto la cuestión central: sus análisis del biopoder apuntan no sólo a una descripción empírica de cómo funciona el poder para y a través de los sujetos, sino también al potencial de producción de subjetividades alternativas, indicando de tal suerte una distinción entre formas de poder cualitativamente diferentes. Esta cuestión está implícita en la afirmación de Foucault según la cual la libertad y la resistencia son precondiciones necesarias para el ejercicio del poder. «Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los demás, cuando se caracterizan estas acciones por el gobierno de los hombres por parte de otros hombres –en el más amplio sentido de la expresión–, se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, y sólo en la medida en que son libres [...]. En el corazón mismo de la relación de poder, y provocándola constantemente, están la contumacia de la voluntad y la intransigencia de la libertad»[4]. Bajo esta luz, la biopolítica se presenta como un acontecimiento o, en realidad, como un tupidísimo tejido de acontecimientos de libertad.

La biopolítica, a diferencia del biopoder, tiene el carácter de un *acontecimiento* ante todo en el sentido de que la «intransigencia de la libertad» desbarata el sistema normativo. El acontecimiento biopolítico procede del exterior en la medida en que rompe la continuidad de la historia y el orden existente, pero debe entenderse no sólo negativamente, como ruptura, sino también como innovación, que surge, por así decirlo, del interior. Foucault aferra el carácter creativo del acontecimiento en su obra temprana sobre la lingüística: *la parole* interviene en y desbarata *la langue* como un acontecimiento que también se extiende más allá de ésta como un momento de invención lingüística[5]. Sin embargo, para el contexto biopolítico necesitamos comprender el acontecimiento no sólo en los terrenos lingüísticos y epistemológicos, sino también en los antropológicos y ontológicos, como un acto de libertad. En este contexto, el acontecimiento marcado por la interrupción innovadora de *la parole* más allá de *la langue* se expresa como una intervención en el campo de la subjetividad, con su acumulación de normas y de modos de vida, mediante una fuerza de subjetivación, una nueva producción de subjetividad. Esta irrupción del acontecimiento biopolítico es la fuente de innovación, así como el criterio de verdad. Una teleología materialista, esto es, una concepción de la historia que surge desde abajo guiada por los deseos de aquellos que la hacen y por su búsqueda de la libertad, se conecta aquí, paradójicamente, con una idea nietzscheana del eterno retorno. La singularidad del acontecimiento, impulsada por la voluntad de poder, demuestra

---

[4] Michel Foucault, «The Subject and Power», Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 221-222.

[5] Sobre la innovación lingüística en Foucault, véase Judith Revel, *Foucault*, París, Bordas, 2006, y Arnold Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2001.

la verdad de lo eterno; el acontecimiento, y la subjetividad que lo anima, construye y da significado a la historia, desplazando toda idea de la historia como progresión lineal definida por causas determinadas. Comprender esta relación entre el acontecimiento y la verdad nos permite descartar la acusación de relativismo que tantas veces es esgrimida contra la biopolítica de Foucault. Y reconocer la biopolítica como un acontecimiento nos permite entender la vida como un tejido de acciones constitutivas, así como comprender el tiempo en términos de estrategia.

En este punto, la idea foucaultiana de acontecimiento es fácilmente distinguible de la propuesta por Alain Badiou. Badiou ha hecho un gran servicio planteando el acontecimiento como la cuestión central de la filosofía contemporánea, proponiéndolo como el lugar de la verdad. El acontecimiento, con su multiplicidad irreductible, esto es, su naturaleza «equívoca», sustrae, según Badiou, el examen de las verdades de la mera forma del juicio. La diferencia entre Badiou y Foucault a este respecto se pone de manifiesto con la mayor claridad si observamos dónde centra su atención cada autor, desde el punto de vista temporal, con respecto al acontecimiento. En Badiou un acontecimiento –como la crucifixión y resurreccion de Cristo, la Revolución francesa o la Revolución cultural china, por citar sus ejemplos más frecuentes– cobran valor y significado primordialmente *después* de haber tenido lugar. Por esta razón se concentra en la intervención que, retrospectivamente, da significado al acontecimiento y en la fidelidad y en los procedimientos genéricos que continuamente se remiten al mismo. Por el contrario, Foucault hace hincapié en la producción y la productividad del acontecimiento, que exige una mirada prospectiva antes que retrospectiva. El acontecimiento está, por así decirlo, dentro de la existencia y de las estrategias que la atraviesan. Dicho de otra manera, lo que el enfoque del acontecimiento de Badiou no llega a comprender es el vínculo entre la libertad y la potencia, en el que insiste Foucault, desde dentro del acontecimiento. De hecho, un enfoque retrospectivo del acontecimiento no nos permite el acceso a la racionalidad de la actividad insurreccional, que debe luchar dentro de los procesos históricos para crear acontecimientos revolucionarios y romper con las subjetividades políticas dominantes. Sin la lógica interna del hacerse de los acontecimientos, sólo cabe afirmarlos desde el exterior como una cuestión de fe, repitiendo la paradoja que se suele atribuir a Tertuliano, «Credo quia absurdum», «Creo porque es absurdo»[6].

---

[6] La teoría del acontecimiento recorre toda la obra de Badiou. Para un tratamiento representativo, véase Alain Badiou, *Being and Event,* trad. de Oliver Feltham, Nueva York, Continuum, 2005, partes 4 y 5, pp. 173-261 [ed. cast.: *El ser y el acontecimiento,* trad. de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999]. Para la afirmación de Badiou según la cual los movimientos políticos contemporáneos no pueden romper con «las subjetividades políticas dominantes» habida cuenta de los actuales mecanismos de dominación, véase «Prefazione all'edizione italiana», Alain Badiou, *Metapolitica,* Nápoles, Cronopio, 2001, pp. 9-15, especialmente pp. 13-14.

El acontecimiento biopolítico que plantea la producción de la vida como un acto de resistencia, innovación y libertad nos devuelve a la figura de la multitud como estrategia política. Consideremos, para poner un ejemplo desde un dominio muy diferente, el modo en que Luciano Bolis, un partisano antifascista italiano, plantea en sus memorias la relación entre los granos de arena y la resistencia de la multitud (en términos que recuerdan las hojas de hierba democráticas de Walt Whitman). Bolis es perfectamente consciente de que su sacrificio es sólo un grano de arena en el desierto entre los sufrimientos de la multitud que participa en la lucha. «Creo sin embargo», explica, «que el deber de los supervivientes es escribir la historia de esos "granos de arena" porque incluso aquellos que, por circunstancias particulares o por diferentes sensibilidades, no formaban parte de esa "multitud" comprenden que nuestra Liberación y el conjunto de valores que expresa se pagó con sangre, terror y esperanzas y todo cuanto hay detrás de la palabra "partisano", que continúa siendo incomprendida, vilipendiada y rechazada con vacua autocomplacencia»[7]. La biopolítica es una relación partisana entre la subjetividad y la historia que está trabajada por una estrategia multitudinaria, formada por acontecimientos y resistencias, y articulada por un discurso que vincula la toma de decisión política con la construcción de los cuerpos en la lucha. Gilles Deleuze presenta la producción biopolítica de la vida de un modo igualmente partisano, como «creer en el mundo», cuando lamenta que hemos perdido el mundo o éste nos ha sido arrebatado. «Creer en el mundo es también suscitar acontecimientos, por más pequeños que sean, que escapan del control, o hacer nacer nuevos espacios-tiempo, incluso de superficie o volumen reducidos [...]. La capacidad de resistencia o por el contrario la sumisión a un control han de juzgarse en el ámbito de cada tentativa»[8]. Los acontecimientos de resistencia no sólo tienen el poder de escapar del control, sino también de crear un nuevo mundo.

Como ejemplo final de la potencia biopolítica de los cuerpos, procedente no obstante de otro dominio, consideremos un pasaje del sermón del Maestro Eckhart, «La virginidad del alma»:

> Ahora ¡atended y observad con aplicación! Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer. «Mujer» es la palabra más noble que puede atribuirse al alma y es mucho más noble que «virgen». Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo, y en esa concepción él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues la fecundidad del don no es más que la gratitud del don, y así el espíritu se hace mujer en la grati-

---

[7] Luciano Bolis, *Il mio granello di sabbia,* Turín, Einaudi, 1946, p. 4.

[8] Gilles Deleuze, *Negotiations,* trad. de Martin Joughin, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 176 [ed. cast.: *Conversaciones,* trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995].

tud que renace y en la cual el hombre engendra, de nuevo, a Jesús en el corazón paterno de Dios[9].

Eckhart intenta llamar nuestra atención sobre la productividad del acontecimiento biopolítico, pero ¡qué carga trae consigo! Para leer un pasaje como éste, es preciso pasar por décadas de teoría feminista como si de otros tantos baños en disolvente fotográfico se tratara: comenzando por el análisis de Simone de Beauvoir acerca del modo en que la Mujer es un constructo patriarcal que subordina a las mujeres, en buena medida atándolas a las capacidades reproductivas biológicas; luego por las estudiosas religiosas feministas que revelan las modalidades del patriarcado específicamente cristianas y la persistencia de la dicotomía virgen/puta y, por último, las teóricas políticas feministas que demuestran cómo funcionan las figuras de mujer en el canon de la filosofía política europea como indicadores de caos y fecundidad peligrosa que deben ser excluidas del dominio público. A medida que vamos arrancando esas capas masculinistas y heterosexistas, la imagen del pasaje de Eckhart que sube a la superficie ¡resulta indudablemente *queer*! La productividad estalla a medida que el hombre deviene mujer, y aquí las visiones místicas de Eckhart recuerdan los delirios del presidente Schreber, quien, como informa Freud, cree que se está convirtiendo en mujer para ser fecundado por Dios y alumbrar a una nueva raza humana. Resulta interesante que en Eckhart la productividad coincida con el momento de atravesamiento de los géneros. (¿Podría reconocer Eckhart la misma productividad en la masculinidad femenina que la que encuentra en la feminidad masculina?) De hecho, el acontecimiento biopolítico es siempre un acontecimiento *queer,* un proceso de subjetivación subversiva que, haciendo añicos las identidades y las normas dominantes, revela el vínculo entre potencia y libertad, inaugurando así una producción alternativa de subjetividad.

De esta suerte, el acontecimiento biopolítico rompe con todas las formas de sustancialismo o conceptualismo metafísicos. El ser se hace en el acontecimiento. Resulta interesante señalar la fuerte resonancia de esta idea del acontecimiento biopolítico con el pragmatismo estadounidense. «Si la naturaleza nos parece sumamente uniforme», escribe Charles Peirce, «se debe tan sólo a que nuestras capacidades se adaptan a nuestros deseos»[10]. En efecto, los pragmatistas proponen un análisis performativo del acontecimiento biopolítico y demuestran que el movimiento de las

---

[9] Reiner Schürmann, edición y comentario, *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher,* Bloomington, Indiana University Press, 1978, p. 4 [ed. cast.: *El fruto de la nada,* edición y traducción de Amador Vega Esquerra, Madrid, Siruela, 1998, p. 42].

[10] Charles Peirce, *Elements of Logic, Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960, p. 474.

potencias biopolíticas funciona igualmente en la dirección opuesta: dicho de otra manera, nuestros deseos también se adaptan a la naturaleza. Volveremos sobre este punto en *De homine* 1 al final de la segunda parte (y los lectores deben tener presente que estas discusiones a modo de conclusión pueden leerse separadamente como una sola argumentación continua).

SEGUNDA PARTE
La modernidad (y los paisajes de la altermodernidad)

Partimos hacia el cosmos, preparados para cualquier cosa [...]. Y, sin embargo, si consideramos las cosas con más detenimiento, nuestro entusiasmo se revela como una farsa completa. No queremos conquistar el cosmos; tan sólo queremos extender los límites de la tierra a las fronteras del cosmos [...]. No tenemos necesidad de otros mundos. Necesitamos espejos. No sabemos qué hacer con otros mundos.

Stanislaw Lem, *Solaris*

2.1 Antimodernidad como resistencia

> Como muestra la experiencia india, el cese formal del dominio colonial, considerado en sí mismo, apenas contribuye a poner fin al gobierno del saber colonialista.
>
> Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal*

Poder y resistencia dentro de la modernidad

La modernidad es siempre dos. Antes de exponerla en términos de razón, Ilustración, la ruptura con la tradición, el laicismo, etc., la modernidad debe concebirse como una relación de poder: dominio y resistencia, soberanía y luchas por la liberación[1]. Esta concepción se contrapone a la narrativa habitual según la cual la modernidad surgió de Europa para enfrentarse en las colonias con lo premoderno, se conciba éste como lo bárbaro, lo religioso o lo primitivo. «No hay modernidad sin colonialidad», afirma Walter Mignolo, «porque la colonialidad es constitutiva de la modernidad»[2]. Es constitutiva en la medida en que caracteriza la jerarquía que está en el corazón de la modernidad. De esta suerte, la modernidad no reside tan sólo en

---

[1] Sobre la doble naturaleza de la modernidad y la relación jerárquica que la define, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, pp. 69-92 [ed. cast.: *Imperio*, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, 2002].

[2] Walter Mignolo, *The Idea of Latin America,* Cambridge, Blackwell, 2005, p. xiii [ed. cast.: *Idea de América Latina,* trad. de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum, Barcelona, Gedisa, 2007]. Sobre la definición de la modernidad como gestión de la relación centro-periferia en el sistema mundo, véase también Enrique Dussel, *Ética de la liberación,* Madrid, Trotta, 1998, pp. 19-86.

Europa o en las colonias, sino en la relación de poder que se extiende entre ambas[3]. Y, por lo tanto, las fuerzas de la antimodernidad, como es el caso de las resistencias contra el dominio colonial, no están fuera de la modernidad, sino que están completamente en su interior, es decir, dentro de la relación de poder.

El hecho de que la antimodernidad forme parte de la modernidad es parte al menos de lo que los historiadores tienen en mente cuando insisten en que la expansión europea en las Américas, Asia y África ha de concebirse no como una serie de *conquistas,* sino de *encuentros* coloniales. La idea de conquista tiene ciertamente la ventaja de hacer hincapié en la violencia y la brutalidad de la expansión europea, pero tiende a presentar a los colonizados como sujetos pasivos. Además, implica que la civilización preexistente fue eliminada y reemplazada por la del colonizador, o que se conservó intacta como un afuera del mundo colonial. Esta concepción tradicional describe a la sociedad colonial india, por ejemplo, tal y como escribe Ranajit Guha, «como una réplica de la cultura liberal burguesa de la Gran Bretaña del siglo XIX o como la mera supervivencia de una cultura precapitalista anterior»[4]. La modernidad yace entre ambas, por así decirlo –es decir, en la jerarquía que vincula entre sí a dominantes y subordinados–, y ambos lados se ven modificados en la relación. La idea de encuentro resalta la dualidad de la relación de poder y los procesos de mezcla y transformación que resultan de la lucha de dominio y resistencia.

Trabajando desde el punto de vista de los encuentros coloniales, los historiadores documentan dos hechos importantes: en muchos casos las civilizaciones precoloniales están muy avanzadas, son ricas, complejas y sofisticadas, y las contribuciones de los colonizados a la llamada civilización moderna son importantes y en gran medida desconocidas. Esta perspectiva acaba con las dicotomías habituales entre lo tradicional y lo moderno, lo salvaje y lo civilizado. Y, lo que resulta más relevante para nuestra argumentación, los encuentros de la modernidad revelan procesos constantes de transformación mutua.

Mucho antes de la llegada española al México central, por ejemplo, los nahua (es decir, los habitantes del reino azteca que hablan náhuatl) construyeron ciudades altamente desarrolladas, llamadas *altepetl,* aproximadamente del tamaño de las ciudades-Estado mediterráneas. Un *altepetl* se organiza con arreglo a una lógica celular o modular, en la que las diferentes partes de la metrópolis se corresponden con una rotación cíclica ordenada de las tareas de trabajo y de los pagos al soberano. Después de la

---

[3] Dussel inventa el término «transmodernidad» para denominar una idea de modernidad que no es europea, sino un fenómeno planetario. Véase Enrique Dussel, *The Invention of the Americas,* trad. de Michael Barber, Nueva York, Continuum, 1995.

[4] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, pp. 97-98.

rendición de Cuauhtémoc ante Cortés en 1521, el *altepetl* no es reemplazado sin más por las formas urbanas europeas, pero tampoco sobrevive intacto. Todos los primeros asentamientos y formas administrativas españolas –la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indias y las jurisdicciones administrativas– están construidos sobre *altepetl* preexistentes y se adaptaron a su forma[5]. Así, pues, la civilización nahua no sobrevive inalterada pero tampoco la española. Por el contrario, además de las estructuras urbanas y las prácticas administrativas, la música, el lenguaje y otras formas culturales se ven progresivamente mezclados, fluyendo por innúmeros caminos en ambos sentidos del Atlántico, transformando a las dos partes[6].

Mucho antes de la formación de Estados Unidos, para poner otro ejemplo más directamente político, los iroqueses desarrollaron un sistema federalista para gestionar las relaciones entre seis naciones –Mohawks, Oneidas, Onondagas, Cayugas, Tuscaroras y Senecas– con controles y contrapesos, separación entre autoridades militares y civiles y otras características que serían incluidas más tarde en la Constitución estadounidense. El federalismo iroqués fue muy discutido y admirado en los Estados Unidos del siglo XVIII entre figuras como Benjamin Franklin y Thomas Jefferson. La ayuda material de los nativos americanos a los colonos europeos –como plantar cosechas, sobrevivir a los inviernos duros, etc.– se ha visto incorporada a la mitología nacional, pero las formas políticas estadounidenses suelen presentarse como si tuvieran un origen puramente europeo[7]. El objeto de estos ejemplos no es otro que el de demostrar la mezcla y la transformación mutua que caracteriza a los encuentros de la modernidad.

Sin embargo, el problema con estos ejemplos es que no hacen hincapié en la violencia y en la relación de poder desigual de la modernidad. Las fuerzas dominantes de la modernidad no encuentran meras *diferencias* sino *resistencias*. Lo que la historiografía colonial llevó a cabo principalmente y ha de ser rebatido, como explica Ranajit Guha, «es un truco de magia para hacer que la resistencia desaparezca de la historia política de India bajo el dominio británico»[8]. Hay algo psicótico en la idea de que la modernidad es una invención puramente europea, puesto que se ve cons-

---

[5] James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest,* Palo Alto, Stanford University Press, 1992, p. 14. Véase también Michael Ennis, «Historicizing Nahua Utopias», tesis doctoral, Duke University, 2005.

[6] Véase, por ejemplo, Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries,* trad. de Eileen Corrigan, Cambridge, Polity Press, 1993.

[7] Sobre el federalismo iroqués, véase Iris Marion Young, «Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project», *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples,* Duncan Ivison, Paul Patton y Will Sanders (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 237-258, y Donald Grinde y Bruce Johansen, *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy,* Berkeley, University of California Press, 1991.

[8] Ranajit Goha, *Dominance without Hegemony,* cit., p. 89.

tantemente obligada a negar el papel del resto del mundo en la construcción y el funcionamiento de la modernidad, en particular de aquellas partes del mismo subordinadas al dominio europeo. Antes que de una especie de represión psíquica, podríamos pensar mejor en esta denegación como un ejemplo de *forclusión* en el sentido psicoanalítico. Mientras que el elemento o la idea reprimidos, explican los psicoanalistas, están profundamente enterrados, lo forcluido es expulsado al exterior del inconsciente, de tal suerte que el ego puede actuar como si la idea no se le hubiera ocurrido jamás. Así, pues, mientras que, cuando lo reprimido retorna al sujeto neurótico, surge desde el interior, lo forcluido es experimentado por el psicótico como una amenaza desde el exterior. En este caso, el elemento forcluido no es sólo la historia de las contribuciones a la cultura y la sociedad modernas por parte de los pueblos y las civilizaciones no europeas, que hace que parezca que Europa es la fuente de toda innovación moderna, sino también y sobre todo las innumerables *resistencias* dentro y contra la modernidad, que constituyen el principal elemento de peligro para su autorrepresentación dominante. A pesar de toda la furibunda energía empleada en expulsar al otro «antimoderno», la resistencia permanece en el interior[9].

Insistir en que las fuerzas de la antimodernidad están dentro de la modernidad, en el terreno común del encuentro, no equivale a decir, desde luego, que el mundo moderno es homogéneo. Los geógrafos se quejan con razón de que, a pesar de que constantemente se habla de espacio, las discusiones teoréticas contemporáneas de la poscolonialidad y la globalización presentan por regla general espacios que son anémicos, desprovistos de verdaderas diferencias[10]. El modelo centro-periferia es un marco que captura efectivamente en términos espaciales la dualidad de la relación de poder de la modernidad, puesto que el centro dominante y las periferias subordinadas sólo existen uno en relación con las otras, de tal suerte que la periferia es sistemáticamente «subdesarrollada» para ajustarse a las necesidades de desarrollo del centro[11]. Sin embargo, estas geografías de la modernidad fracasan cuando conciben la resistencia como algo exterior respecto al dominio. En tantas ocasiones Europa u «Occidente» es presentado como homogéneo y unificado, como el polo de domi-

---

[9] Nos apoyamos en términos muy generales en la idea de forclusión o repudio *(forclusion)* de Lacan. Véase Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis,* Nueva York, Routledge, 1996, pp. 64-66.

[10] Véase, por ejemplo, Matthew Sparke, *In The Space of Theory: Postfoundational Geographies of the Nation-State,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, y James Ferguson y Akhil Gupta, «Spatializing States: Towards an Etnography of Neoliberal Governmentality», *American Ethnologist* 29, 4 (noviembre de 2002), pp. 981-1002.

[11] La teoría de los sistemas mundo presenta el modelo centro-periferia mejor articulado y más influyente. Véase Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction,* Durham, Duke University Press, 2004.

nio en esta relación, haciendo invisible la larga historia de las luchas de liberación y de las luchas de clases europeas[12]. Y, en la misma medida, muchos análisis descuidan las formas de dominio y control localizadas fuera de Europa, concibiéndolas como meros ecos de la dominación europea. Este error no puede corregirse sin más multiplicando los centros y las periferias –encontrando centros y periferias dentro de Europa, por ejemplo, así como dentro de cada país subordinado–. Para comprender la modernidad, tenemos que dejar de asumir que el dominio y la resistencia son externos uno respecto a la otra, presentando la antimodernidad en el exterior, y reconocer en cambio que las resistencias marcan diferencias que están dentro. Las geografías resultantes son algo más complejo que la ciudad frente al campo, Europa frente a su exterior, o el Norte global frente al Sur global.

Una consecuencia final de definir la modernidad como una relación de poder es el minado de toda idea de modernidad como un proyecto inacabado. Si pensáramos que la modernidad es una fuerza puramente contrapuesta a la barbarie y la irracionalidad, entonces el esfuerzo encaminado a completar la modernidad podría verse como un proceso necesariamente progresivo, una idea compartida por Jürgen Habermas y los demás teóricos socialdemócratas que hemos discutido anteriormente[13]. Sin embargo, cuando comprendemos la modernidad como una relación de poder, completar la modernidad no es más que continuar con lo mismo, reproducir el dominio. Más modernidad o una modernidad más completa no es una respuesta para nuestro problema. ¡Al contrario! Para las primeras indicaciones de una alternativa, debemos investigar en su lugar las fuerzas de la antimodernidad, es decir, las resistencias internas de la dominación moderna.

La propiedad de esclavos en la república moderna

La historia de la modernidad y la historia del republicanismo están entrelazadas hasta tal punto que a veces se tornan indistinguibles. Como vimos antes, varias concepciones diferentes de la república compiten en los siglos XVII y XVIII, y algunas de ellas hacen referencia a algo muy parecido al imperio de la multitud, pero sólo una

---

[12] Véase Neil Lazarus, «The Fetish of "The West" in Postcolonial Theory», *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies,* Crystal Bartolovich y Neil Lazarus (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 43-64.

[13] Véase Jürgen Habermas, «Modernity: An Unfinished Project», *Habermas and the Unfinished Project of Modernity,* Maurizio Passerin d'Entrèves y Seyla Benhabib (eds.), Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, pp. 38-58, y *The Philosophical Discourse of Modernity,* trad. de Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad,* trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1993].

concepción –la república de la propiedad– emerge como dominante. Esta república se ajusta tan bien a la modernidad porque las relaciones de propiedad son una forma –una forma privilegiada– de la relación de poder que la constituye. Un terreno particularmente revelador en el que investigar esta relación íntima entre república, propiedad y modernidad es, tal vez paradójicamente, la historia de la esclavitud moderna. La esclavitud es un escándalo para la república, aunque, a lo largo del siglo XVIII y bien entrado el XIX, la esclavitud negra y la trata de esclavos son características prominentes e incluso centrales de los gobiernos republicanos en toda Europa y en las Américas. En Estados Unidos las relaciones y la producción esclavistas son piedras angulares explícitas de la república y de su economía. En Francia e Inglaterra, aunque no hay un número comparable de esclavos dentro de las fronteras nacionales, la esclavitud y la trata de esclavos son elementos integrales de las economías nacionales, los debates políticos y las administraciones coloniales. No es preciso escarbar en exceso bajo la superficie para comprobar con qué firmeza está arraigada la esclavitud en la república. Así, pues, la pregunta que hay que hacerse es: ¿por qué, si la esclavitud es tan hostil a las ideas normativas del republicanismo y de la modernidad, la esclavitud funciona tanto tiempo dentro de las repúblicas modernas, no como un residuo periférico del pasado, sino como uno de sus pilares centrales?

La esclavitud es un escándalo para la república, en primer lugar, porque viola los principios ideológicos cardinales de la república: igualdad y libertad. Otros sectores de la población, como las mujeres y quienes carecen de propiedades, están privados de derechos políticos e igualdad por las constituciones republicanas, pero la desigualdad y la falta de libertad de los esclavos plantean la contradicción ideológica más extrema. Aunque muchos textos republicanos de los siglos XVII y XIX plantean la esclavitud como el principal adversario en contraposición al cual se definen la libertad y la igualdad, por regla general invocan la esclavitud antigua e ignoran la esclavitud de su propia época, la esclavitud negra de las Américas, que sustenta sus propias sociedades[14]. Esta ceguera ideológica es parte de una operación que intenta hacer que los esclavos desaparezcan o, cuando su existencia no puede ser negada, expulsarlos como residuos del mundo premoderno y por lo tanto ajenos a la república y la modernidad.

El segundo modo en que la esclavitud es un escándalo para la república es que viola la ideología capitalista del trabajo libre. La ideología capitalista también usa la esclavitud como el principal telón de fondo negativo: la libertad se define por el hecho de que el trabajador asalariado posee su propia fuerza de trabajo y por lo tanto es libre de intercambiarla por un salario. Como propietarios de su fuerza de trabajo, los obreros, a diferencia de los esclavos, pueden ser absorbidos ideológicamente dentro de la república de la propiedad. Además, toda vez que la esclavitud-mercancía *[chattel sla-*

[14] Véase Susan Buck-Morss, «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry* 26, 4 (verano de 2000), pp. 821-865.

very] confunde la división esencial entre trabajo y propiedad, los esclavos constituyen el punto de máxima contradicción ideológica dentro de la república de la propiedad, el punto en el que pueden preservarse la libertad o la propiedad pero no ambas a la vez. Aquí las operaciones ideológicas republicanas y capitalistas tratan de nuevo de hacer desaparecer a los esclavos, o expulsarlos como meros residuos de relaciones económicas premodernas que el capital terminará expulsando de su historia[15].

Sin embargo, hacer que desaparezcan los esclavos no es sencillo cuando la cuestión no sólo es ideológica, sino también material y económica. La relación entre esclavitud y trabajo asalariado es difícil de desenmarañar en el curso de esta historia. Si concentramos nuestra atención en los países de Europa occidental, como hacen muchas de las historias, el desarrollo de la producción capitalista puede terminar pareciendo relativamente separada de la producción esclavista o, a lo sumo, como si la trata de esclavos y la producción esclavista proporcionaran una de las principales fuentes de riqueza que hacen posible el surgimiento del capital industrial en Europa. Asimismo, como han señalado muchos historiadores, el sistema de plantación esclavista experimenta con el plan de producción, perfeccionándolo, con la división del trabajo y los regímenes disciplinarios que la fábrica industrial terminará poniendo en práctica. Sin embargo, desde esta perspectiva la esclavitud y el capitalismo parecen formar una secuencia temporal, como si el capital y la modernidad fueran hostiles a la esclavitud y, lenta pero firmemente, terminaran poniéndole fin.

No obstante, desde el momento en que ampliamos nuestra visión y reconocemos que el contexto esencial para el nacimiento y el crecimiento del capital reside en los anchos circuitos de tránsito de seres humanos, riqueza y mercancías que se extienden mucho más allá de Europa, entonces podemos ver que la esclavitud está completamente integrada en la producción capitalista durante al menos el siglo XVII y buena parte del XIX: «La esclavitud de los negros en Surinam, en Brasil, en las regiones sureñas de Norteamérica [...] es un pivote sobre el cual gira el sistema industrial de hoy día en la misma medida que la maquinaria, el crédito, etc.», escribe Marx, «Sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado valor a las colonias, las colonias han creado el comercio mundial y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada»[16]. Los esclavos y los proletarios desempeñan papeles complementarios en la división mundial capitalis-

---

[15] Sobre las contradicciones de los esclavos y la propiedad en el desarrollo del capitalismo, con un hincapié en los orígenes de la especulación financiera, véase Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History,* Durham, Duke University Press, 2005.

[16] Carta de Karl Marx a Pavel Vasilyevich Annenkov, 28 de diciembre de 1846, Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1982, pp. 101-102 [ed. cast.: *Miseria de la filosofía,* México DF, Siglo XXI, 1987].

ta del trabajo, pero los esclavos de Jamaica, Recife y Alabama no están a decir verdad menos dentro de las economías capitalistas de Inglaterra y Francia que los obreros de Birmingham, Boston y París. De esta suerte, en vez de asumir que las relaciones capitalistas necesariamente corroen y destruyen la esclavitud, tenemos que reconocer que a lo largo de los siglos XVII y XIX ambas se respaldan mutuamente mediante un plan de segregación generalizada, de tal suerte que una de ellas se localiza por regla general en la orilla occidental del Atlántico y la otra en la oriental[17].

Sin embargo, nada de esto permite comprender la jerarquía racial que es la esencia de la esclavitud moderna. Del mismo modo que la esclavitud es vista como una aberración en la república de la propiedad, el racismo también es concebido, desde una perspectiva ideológica similar, como un elemento externo y una distorsión de la modernidad, que, una vez más, conduce a la hipótesis del inacabamiento, como si la modernidad, perfeccionándose, desterrara finalmente el racismo. Sin embargo, el reconocimiento de la relación interna de la esclavitud negra con la república de la propiedad nos permite ver el racismo en la modernidad no sólo como una ideología, sino también como un sistema de prácticas materiales e institucionales: una estructura de poder que se extiende mucho más allá de la institución de la esclavitud. Así, pues, la persistencia de jerarquías raciales en la modernidad, no sólo en la esclavitud, sino también en las innumerables otras formas que éstas cobran, no es un signo de que la modernidad está «inacabada», sino que indica más bien la relación íntima entre raza y modernidad[18]. Decíamos antes que sin colonialidad no hay modernidad, y aquí podemos ver que la raza desempeña un papel igualmente constitutivo. Los tres funcionan conjuntamente como un complejo –modernidad, colonialidad, racismo– en el que cada uno de ellos sirve de sostén necesario de los demás.

Así, pues, la esclavitud podría servir como emblema de la psicosis de la república de la propiedad, que preserva su coherencia ideológica mediante el repudio o la forclusión, negándose a reconocer la existencia de la realidad traumática de la esclavitud o expulsándola al exterior. Sin duda, esto explica en parte por qué la Revolución haitiana ha sido tan ignorada en la historia moderna. Después de todo, la Revolución haitiana, como decíamos más arriba, es mucho más fiel a la ideología republicana que las revoluciones inglesa, estadounidense o francesa, al menos en un aspecto

---

[17] Sobre la relación histórica entre la esclavitud y la producción capitalista, vease Sidney Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History,* Nueva York, Penguin, 1985; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750,* Nueva York, Academic Press, 1980 [ed. cast.: *El moderno sistema mundial,* vol. II, Madrid, Siglo XXI, ²2010], y Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery,* Londres, Verso, 1998.

[18] Sobre la centralidad de la raza para la modernidad, véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993 [ed. cast.: *El Atlántico negro,* trad. de Marta Malo de Molina, Madrid, Akal, en prensa].

central: si todos los hombres son iguales y libres, entonces absolutamente ninguno puede ser esclavo. Y sin embargo Haití rara vez aparece en las exposiciones históricas de la Época de la revolución. El curso de la Revolución haitiana está lleno de fuerzas contradictorias, reveses trágicos y resultados desastrosos, pero no deja de ser, pese a todo, la primera revolución moderna contra la esclavitud, razón por la cual podríamos llamarla la primera revolución propiamente moderna. Sin embargo, si así lo hiciéramos, consideraríamos la república y la modernidad sólo con arreglo a sus autodefiniciones ideológicas, y no a su sustancia material e institucional y, mientras que la Revolución haitiana extiende las primeras, traiciona esta última. Liberar a los esclavos viola el imperio de la propiedad, y legislar contra la división racial (como hace la Constitución haitiana de 1805, cuyo artículo 14 declara negros a todos los haitianos con independencia del color de la piel) socava la jerarquía racial institucionalizada. Tal vez no debería sorprender que la Revolución haitiana constituye para la inmensa mayoría de los republicanos europeos y norteamericanos de su época (y de la nuestra) un acontecimiento impensable. Tiene que ser silenciado o desterrado porque revela la profunda contradicción entre la ideología y la sustancia del republicanismo y la modernidad[19].

Una de las ventajas de reconocer la íntima relación entre la esclavitud y la república moderna –y más en general la duplicidad de la modernidad– es que pone de relieve la potencia de los esclavos y su resistencia. Cuando el esclavo es concebido como una categoría abstracta, con frecuencia es expuesto como una figura de subyugación absoluta, como un sujeto que se ha visto completamente privado de libertad. De esta suerte, los esclavos presentan un caso límite útil de la afirmación de Foucault, citada más arriba, según la cual el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres. En efecto, si los esclavos estuvieran bajo un dominio absoluto, no se ejercería ningún poder sobre ellos, de acuerdo con Foucault. Parece contradictorio, desde luego, afirmar que los esclavos son libres. La idea de Foucault es que todos los sujetos tienen acceso a un margen de libertad, por más estrecho que pueda llegar a ser, en el que se basa su capacidad de *resistir*. Así, pues, decir que el poder se ejerce sólo sobre «sujetos libres» significa a decir verdad que el poder se ejerce sólo sobre sujetos que resisten, sujetos que ejercen su libertad antes incluso de la aplicación del poder. Desde esta perspectiva, los esclavos son más libres no desde la puesta de sol

---

[19] Sobre la importancia de la Revolución haitiana para comprender la naturaleza de la modernidad y en concreto sobre la idea de repudio, véase Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Durham, Duke University Press, 2004. Véase también la Constitución haitiana de 1805, que Fischer incluye como apéndice, pp. 275-281. Obsérvese que incluso en la Constitución haitiana la propiedad privada es declarada sagrada e inviolable (artículo 6).

hasta el amanecer, cuando están fuera del alcance del látigo del amo, sino cuando resisten contra el ejercicio del poder sobre ellos[20]. Baruch Spinoza hace una afirmación similar y la fija a un fundamento ontológico: «Nadie puede transferir tan completamente su derecho a otro todo su derecho, y por ende su potencia, hasta el punto de dejar de ser un ser humano, ni habrá jamás un poder soberano que pueda hacer lo que le plazca»[21]. La resistencia de los esclavos lleva al límite la relación entre pobreza y potencia ejercida como libertad.

En términos históricos, esta reflexión ilustra el papel decisivo que desempeñaron las revueltas, rebeliones y éxodos de los esclavos. La esclavitud es derribada no por la buena conciencia de los valores republicanos, como si no fuera más que un resto premoderno; ni por las fuerzas progresistas del capital, como si fuera una forma precapitalista para cuya completa eliminación el capital necesitó tiempo. Por el contrario, la esclavitud es destruida por las resistencias de los propios esclavos, que la hicieron insostenible como forma de gobierno y no rentable como forma de producción[22]. W. E. B. Du Bois proporciona un ejemplo extremo de esta hipótesis cuando sostiene que los esclavos son protagonistas de su propia emancipación en Estados Unidos y determinan el resultado de la Guerra de Secesión. Para sabotear la economía del sistema de plantación e interrumpir el flujo de alimentos y otras provisiones para el ejército Confederado, explica, los esclavos pusieron en marcha un éxodo, «una huelga general que involucró directamente al final tal vez a medio millón de personas», que contribuye a hundir a los combatientes confederados[23]. Du Bois propone esta huelga general como un emblema que condensa la larga historia de la resistencia de los esclavos y, lo que es más importante, demuestra hasta qué punto los esclavos negros son sujetos libres que desempeñan un papel determinante no sólo en su propia emancipación, sino en el curso de la humanidad en su conjunto. «Fue el propio negro», afirma Du Bois, «el que forzó la consideración de esta incongruencia [entre democracia y esclavitud], que hizo inevitable la emancipación e hizo que el mundo moderno considerara al menos, cuando no aceptara completamente la idea de una democracia que incluyera a hombres de

---

[20] Esta perspectiva foucaultiana se asemeja en algunos aspectos a la de George Rawick, *From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community,* Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1972.

[21] Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise,* trad. de Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, 2001, cap. 17, p. 185 [ed. cast.: *Tratado teológico-político,* trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990].

[22] Véase Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery,* Londres, Verso, 1988; y Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé,* París, PUF, 1998 [ed. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado,* trad. de Beñat Baltza, Marisa Pérez Colina y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2004].

[23] W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction,* Nueva York, Russell & Russell, 1935, p. 67.

todas las razas y colores»[24]. De esta suerte, las resistencias y las revueltas de los esclavos esclarecen la contradicción que habita en el corazón de la república de la propiedad y de la modernidad en su conjunto.

Podemos encontrar fenómenos similares en la segunda ola de la servidumbre y la esclavitud en Europa del Este, que se extiende desde la restauración de las relaciones feudales en el siglo XVII, a raíz de las guerras de religión, hasta el nacimiento del Estado-nación. Tanto Marx como Max Weber se centran en esta historia, no sólo porque rompe con la teoría determinista de los estadios de desarrollo del modo de producción –sino también porque muestra cómo, ya en el periodo preindustrial, la movilidad y la libertad de la fuerza de trabajo constituye una potencia de resistencia y antagonismo que el capital no puede tolerar–. De hecho, estas formas de servidumbre son finalmente destruidas, en parte, por la huida de los campesinos hacia las metrópolis de Europa occidental. Mediante el éxodo, el antagonismo del siervo respecto al señor se transforma en el antagonismo «abstracto» y objetivo de la clase obrera frente a la clase capitalista[25]. Una vez más, la idea es que incluso en circunstancias de servidumbre, los «sujetos libres» tienen el poder de resistir, y que esa resistencia, una fuerza de antimodernidad, resulta clave para comprender los movimientos de la historia moderna.

Lo que esta reflexión sobre la resistencia de los esclavos deja claro es que, aunque los esclavos puedan sufrir lo que Orlando Patterson llama una «muerte social», siguen vivos en su resistencia. Los seres humanos no pueden ser reducidos a «vida desnuda», si con ese término designamos a quienes les ha sido arrebatado todo margen de libertad y la potencia de resistir[26]. Los seres humanos están «desnudos» sólo en el sentido maquiaveliano que discutíamos más arriba: llenos de rabia, potencia y esperanza. Y esto nos devuelve a la definición misma de la modernidad resaltando el hecho de que su doble naturaleza se caracteriza no sólo por la jerarquía, sino también por el antagonismo. La resistencia de los esclavos no es una fuerza de antimodernidad porque sea contraria a los valores ideológicos de libertad e igualdad –por el contrario, como explica Du Bois, las rebeliones de los esclavos se cuentan entre los ejemplos más relevantes de esos valores en la modernidad–, sino porque

---

[24] W. E. B. Du Bois, *The Gift of Black Folk,* Nueva York, AMS Press, 1971, p. 139 [ed. cast.: *Las almas del pueblo negro,* León, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 1995].

[25] Véase Furio Ferraresi y Sandro Mezzadra, introducción a Max Weber, *Dalla terra alla fabbrica: Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897),* Bari, Laterza, 2005, pp. vii-xliv, y Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat,* cit., pp. 109-130.

[26] Véase Orlando Patterson, *Slavery and Social Death,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985. Sobre la «vida desnuda», véase Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life,* trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998 [ed. cast.: *Homo sacer,* trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2006].

desafía la relación jerárquica que habita el corazón de la relación de poder de la modernidad. La antimodernidad, concebida de este modo, está en el interior de y resulta inseparable de la modernidad misma.

La colonialidad del biopoder

La antimodernidad es mantenida bajo control en la relación de poder de la modernidad no sólo mediante formas externas de subyugación –desde el látigo del propietario de esclavos y la espada del conquistador a la policía y la prisión de la sociedad capitalista–, sino también y sobre todo mediante mecanismos internos de subjetivación. Las técnicas e instrumentos del triunvirato modernidad-colonialidad-racismo impregnan y envuelven a las poblaciones subordinadas. Por supuesto, con esto no se pretende decir que la modernidad consiste en un control total y absoluto, sino más bien centrar una vez más nuestra atención sobre las resistencias que nacen dentro de la modernidad. Dicho de otra manera, la omnipresencia del poder moderno corresponde al origen interno de la antimodernidad.

Algunos de los trabajos más influyentes en los estudios poscoloniales hacen hincapié en la efectividad de los modos de representación y de las construcciones ideológicas para demostrar la naturaleza omnipresente o incluso omniabarcante del poder colonial. El estudio sobre el orientalismo de Edward Said, por ejemplo, demuestra hasta qué punto las representaciones de las poblaciones colonizadas y dominadas –en novelas, historias, documentos administrativos y otros innumerables textos– no sólo legitiman la jerarquía colonial en las mentes de los colonizadores, sino que también moldean la conciencia de los colonizados[27]. La célebre y provocadora afirmación de Gayatri Spivak, según la cual los subalternos no pueden hablar, pone el centro de atención en el poder ideológico de las representaciones. En el conflicto en torno a la práctica del *sati,* o quema de viudas, entre la ideología colonial británica y la ideología patriarcal tradicional, las viudas en la India colonial, sostiene Spivak, ocupan una posición abyecta, doblemente silenciada: han de hacer frente, por un lado, al discurso de «hombres blancos que salvan a mujeres morenas de hombres morenos» y, por el otro, a la afirmación tradicional que dice que «las mujeres quieren morir». Tales constructos ideológicos saturan completamente la escena colonial, eclipsando completamente, en el ejemplo de Spivak, toda posición desde la cual podría hablar la mujer subalterna[28].

---

[27] Edward Said, *Orientalism,* Nueva York, Pantheon, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo,* trad. de María Luisa Fuentes, Madrid, Debate, 2002].

[28] Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 [ed. cast.: *Crítica de la razón poscolonial,* trad. de Marta Malo de Molina, Madrid, Akal, 2010].

Estos análisis de las construcciones ideológicas y representacionales son tan poderosos en parte porque demuestran el modo en que la colonialidad se consigue y se mantiene no sólo mediante la violencia y la fuerza, que, aunque generalizadas, no dejan nunca de ser aislables y limitadas, sino también mediante al menos el consentimiento tácito ante los modos de conciencia y las formas de conocimiento coloniales que se extienden sin límites por toda la sociedad.

Las instituciones religiosas manejan algunos de los instrumentos más poderosos del control ideológico colonial moderno. Todas las religiones principales han tenido que ver en esto –islam, hinduismo y confucianismo de diferentes maneras, y hoy las iglesias cristianas evangélicas y pentecostales, que están viviendo una enorme expansión en África y América Latina, desempeñan un papel predominante–, pero la Iglesia católica merece una mención especial, habida cuenta de su larga historia de conquista y colonización y de su íntima relación con la conquista y la colonización europeas. Constituye ya un lugar común que, durante toda la conquista y la colonización española de las Américas, los frailes y sacerdotes de la Iglesia católica funcionaron como complementos ideológicos y morales de los soldados y generales de la corona española. La Iglesia no sólo emprende la tarea de convertir a los paganos al cristianismo, sino que también idea elaboradas estructuras ideológicas acerca de la naturaleza y las capacidades de las poblaciones nativas, poniendo en tela de juicio su capacidad para el razonamiento, su capacidad para hacerse cristianos, e incluso su humanidad. Lo que tal vez resulte más extraordinario de estos constructos ideológicos racistas y colonialistas en la Iglesia católica es su durabilidad: hasta el papa Benedicto XVI podía repetirlos en una visita a Brasil de 2007: «Cristo es el Salvador que anhelaban en silencio», afirma, en referencia a las poblaciones de las Américas. «Recibieron el Espíritu Santo que vino para hacer provechosas sus culturas, purificándolas y desarrollando las numerosas semillas que la Palabra encarnada había plantado en ellos, guiándolos así por los caminos del Evangelio. En efecto, la proclamación de Jesús y de su Palabra no implicaron en ningún momento una alienación de las culturas precolombinas, ni fue la imposición de una cultura extranjera»[29]. El constructo ideológico, como se pone de manifiesto en las afirmaciones del papa, es y debe ser algo interno para los subyugados, de tal suerte que sea experimentado como algo que ya estaba presente, esperando a ser actualizado, y no como algo que llegó como una imposición desde el exterior.

Ni que decir tiene que es muy importante criticar estos tipos de representaciones y de constructos ideológicos, como hacen muchos estudiosos coloniales y poscoloniales, pero tales proyectos presentan una limitación. La crítica de la ideología siem-

---

[29] Papa Benedicto XVI, «Inaugural Address of the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean», 13 de mayo de 2007 [www.vatican.va].

pre asume que, en última instancia, a pesar de su omnipresencia, la ideología es de algún modo exterior respecto a, o al menos separable de los sujetos subyugados (o sus intereses). Dicho de otra manera, las nociones de ideología y representación no van lo suficientemente lejos para aferrar la profundidad del complejo modernidad-colonialidad-racismo. Por regla general, cuando el racismo o el «pensamiento racial» es considerado una ideología, por ejemplo, se plantea como una aberración o fracaso de la modernidad y por lo tanto, por más generalizados que estén, como si estuvieran relativamente separados de la sociedad moderna en su conjunto. Sin embargo, el racismo, al igual que la colonialidad, no sólo es interno, sino también constitutivo de la modernidad. Es «institucional», como sostienen Stokely Carmichael y Charles Hamilton, en el sentido en que el racismo no es sólo una cuestión individual de tendenciosidad o prejuicio, sino que va mucho más allá del ámbito de la ideología, que el racismo se encarna y se expresa en todas las disposiciones administrativas, económicas y sociales del poder[30]. «Una concepción semejante», escribe Barnor Hesse, «desplaza el acento desde el universo ideológico aparentemente autónomo de ideas codificadas de fisonomías diferenciadas y de metáforas de sangre autóctonas a los "regímenes de prácticas"»[31]. Dicho de otra manera, Hesse sugiere que se comprende mejor el racismo no como una ideología, sino como gubernamentalidad. Se trata de un desplazamiento importante: la relación de poder que define el complejo modernidad-colonialidad-racismo es primordialmente una cuestión no de saber sino de hacer: de ahí que nuestra crítica deba centrarse no en lo ideológico o lo epistemológico, sino en lo político y lo ontológico. Reconocer el racismo y la colonialidad de la modernidad como biopoder contribuye a realizar el cambio de perspectiva haciendo hincapié en que el poder no sólo regula formas de conciencia, sino también formas de vida que envuelven completamente a los sujetos subordinados, y centrando la atención sobre el hecho de que este poder es productivo –no sólo una fuerza de prohibición y represión externa respecto a las subjetividades, sino también y sobre todo una fuerza que las genera internamente.

Así, pues, volviendo a la Iglesia católica, podríamos considerar como un prototipo de su ejercicio del biopoder la tristemente célebre Inquisición española, que en el siglo XVII estaba sólidamente asentada en Perú y en otros lugares de las Américas como el principal pilar del régimen colonial. La Inquisición es desde luego una es-

---

[30] Stokely Carmichael y Charles Hamilton, *Black Power,* Nueva York, Vintage, 1967 [ed. cast.: *Poder Negro,* trad. de Florentino M. Torner, México DF, Siglo XXI, 1967].

[31] Barnor Hesse, «Im/Plausible Deniability: Racism's Conceptual Double Bind», *Social Identities* 10, 1 (2004). Véase también Hesse, «Discourse on Institutional Racism», *Institutional Racism in Higher Education,* Ian Law, Deborah Phillips y Laura Turney (eds.), Londres, Trentham Books, 2004, pp. 131-148. Más en general, sobre la centralidad de la jerarquía racial para el desarrollo del Estado moderno, véase David Theo Goldberg, *The Racial State,* Oxford, Blackwell, 2002.

tructura ideológica, que desarrolla e impone definiciones sumamente refinadas de lo que significa ser español y cristiano, descubriendo y desenmascarando a infieles, herejes y enemigos de la Iglesia y de la corona, pero es asimismo una burocracia sumamente desarrollada que inventa los sistemas de protocolos, procedimientos, reglamentos y registros que más tarde constituirán las burocracias del Estado moderno. La Inquisición de Lima es, antes que un resto de irracionalidad premoderna, un lugar tan apto como cualquier otro para identificar el lugar de nacimiento de la modernidad, en la medida en que reúne el pensamiento racial, la colonialidad y las estructuras administrativas que producen de un modo paradigmático las jerarquías y las relaciones de poder que definen la modernidad. Es posible que la Inquisición sea un ejemplo extremo, pero plantea en términos muy claros el modo en que los sujetos son producidos mediante la confesión de verdades, la observancia del comportamiento correcto y otras innumerables prácticas y procedimientos. Los poderes de la modernidad-colonialidad-racismo nunca han sido fenómenos meramente superestructurales, sino que son más bien aparatos materiales que atraviesan la existencia colectiva de las poblaciones dominadas y engloban sus cuerpos, produciendo internamente las formas de vida[32].

Si la colonialidad es una forma de biopoder, que funciona internamente, produciendo formas de vida, ¿significa esto que las resistencias no tienen cabida y necesariamente serán derrotadas? Nathan Wachtel, planteando esta cuestión en términos históricos mucho más específicos, pregunta si las revueltas anticoloniales fueron todas verdaderamente derrotadas: «Pues sí», responde, «si pensamos en las suertes de la guerra y la situación colonial. Pero sabemos que las revueltas nativas, conforme al contexto en el que se desarrollaron, pudieron cobrar formas diferentes». Los araucanos en Chile adoptaron algunos instrumentos de guerra europeos, mientras que los indios peruanos se apoyaron más en métodos tradicionales, y hubo formas generalizadas de resistencia pasiva a pequeña escala. Sin embargo, Wachtel llega a la conclusión de que debemos permanecer abiertos a una inversión de los resultados que esperamos encontrar. Algunas veces, lo que parece una derrota resulta ser una victoria y viceversa –y de hecho medir la victoria y la derrota de esa manera tal vez no sea el criterio más útil–[33]. Esto nos devuelve a nuestra cuestión teórica más general: el hecho de la dimensión omniabarcante y del ejercicio capilar del biopoder, que

---

[32] En todo este parágrafo seguimos el esclarecedor análisis de Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World,* Durham, Duke University Press, 2004.

[33] Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570,* trad. de Ben Reynolds y Siân Reynolds, Nueva York, Barnes & Noble, 1977 [ed. cast.: *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española,* trad. de Antonio Escohotado, Madrid, Alianza, 1976].

envuelve completamente a los sujetos, ¿significa que no hay lugar para la resistencia? Esta cuestión resuena con las numerosas objeciones planteadas contra los estudios del poder de Foucault, que suponen que todo lo que es interno respecto al poder es funcional a éste. Sin embargo, para comprender esta cuestión, nos es necesario el tipo de inversión de la perspectiva que indica Watchel. No debemos pensar el poder como lo primordial y la resistencia como una reacción a aquél; por el contrario, por más paradójico que parezca, la resistencia es anterior al poder. Aquí podemos apreciar toda la importancia de la afirmación foucaultiana según la cual el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres. Su libertad es anterior al ejercicio del poder, y su resistencia no es más que el esfuerzo de promoción, expansión y refuerzo de esa libertad. Y en este contexto el sueño de un afuera, de un punto de vista o apoyo exterior de la resistencia es tan fútil como despotenciador.

Así, pues, nuestro proyecto conceptual podría configurarse como un quiasmo. Un movimiento desplaza el estudio del complejo modernidad-colonialidad-racismo desde la posición externa de la ideología a la posición interna del biopoder. Y el segundo se mueve en la dirección opuesta, abriendo desde el interior de las resistencias antimodernas a las luchas biopolíticas que son capaces de ruptura y de la construcción de una alternativa.

2.2 Ambivalencias de la modernidad

> Alegría imaginó un mapa del mundo suspendido en la oscuridad hasta que de repente resplandeció una pequeña llama, a la que siguieron otras, que formaron un collar ardiente de revoluciones por las dos Américas.
>
> Leslie Marmon Silko, *Almanac of the Dead*

El marxismo y la modernidad

Respecto a la modernidad la tradición marxista es ambivalente y a veces incluso contradictoria. Contiene una corriente poderosa que celebra la modernidad como progreso y denigra todas las fuerzas de la antimodernidad como superstición y atraso, pero incluye también una línea de antimodernidad, que se pone de manifiesto con mayor claridad en las posiciones teoréticas y políticas estrechamente vinculadas a las luchas de clases. Las resistencias al capital de obreros, campesinos y todos aquellos que se ven sometidos al control capitalista constituyen una instancia central de antimodernidad dentro de la modernidad.

La obra de Karl Marx proporciona una sólida base para la concepción que identifica modernidad con progreso. En las secciones de los *Grundrisse* dedicadas al análisis de las «formas que preceden a la producción capitalista», por ejemplo, insiste en las conexiones deterministas que vinculan los modos de producción asiático y de la Antigüedad (esclavista) a la formación del modo capitalista. Esta lectura teleológica de la historia económica plantea divisiones entre formas y prácticas económicas que a veces estaban presentes en el mismo periodo histórico, y conduce todo infaliblemente, en la época de Marx, a la centralidad del modo de producción capi-

talista, utilizando la misma rudimentaria lógica evolutiva que cuando sostiene, en un contexto algo diferente, que «la anatomía humana contiene la clave de la anatomía del simio». Marx, al igual que Engels, tiende en muchas de sus obras a considerar a las poblaciones fuera de Europa como «pueblos sin historia», separados del desarrollo del capital y encerrados en un presente inmutable sin capacidad de innovación histórica[1]. Esto explica la infravaloración de Marx en este periodo, la década de 1850, de las resistencias anticoloniales, de las luchas campesinas y en general de los movimientos de todos aquellos trabajadores no directamente involucrados en la producción capitalista. Esta perspectiva también conduce a Marx a considerar la colonización (el dominio británico en India, por ejemplo) como algo necesario para el progreso toda vez que introduce en la colonia relaciones de producción capitalistas[2]. Tenemos que añadir, a este respecto, que las principales críticas europeas del siglo XIX y de principios del XX dirigidas a este elemento de la obra de Marx y expuestas por historiadores y sociólogos no impugnan el aspecto teleológico y evolucionista del análisis. Max Weber, por ejemplo, amplía la gama de criterios de evaluación del desarrollo, incluyendo los fenómenos religiosos, políticos, culturales y otros, pero no menoscaba la lógica determinista del progreso[3].

La línea modernizadora y progresivista del pensamiento de Marx es reproducida en una amplia variedad de discursos marxistas. La idea socialdemócrata de modernidad «inacabada» que hemos mencionado más arriba se basa en supuestos parecidos, aunque la relación de esos pensadores con Marx es endeble en el mejor de los casos. La larga tradición del socialismo científico, junto con las políticas socialistas de desarrollo industrial, también deriva de este aspecto del pensamiento de Marx. Asimismo, el menosprecio hacia las figuras del trabajo y de la rebelión fuera de la clase obrera industrial como precapitalistas o primitivas tienen una presencia relevante en la tradición marxista[4].

---

[1] Véase la crítica a Engels de Roman Rosdolsky, *Engels and the «Nonhistoric» Peoples: The National Question in the Revolution of 1848,* traducción y edición de John-Paul Himka, Glasgow, Critique Books, 1986 [ed. cast.: *El problema de los pueblos sin historia,* trad. de Conrado Ceretti, Barcelona, Fontamara, 1981] y, más en general, Eric Wolf, *Europe and the People without History,* Los Ángeles, University of California Press, 1982.

[2] Véase, por ejemplo, Karl Marx, «The British Rule in India» y «The Future Results of British Rule in India», *Surveys from Exile,* vol. 2 de *Political Writings,* David Fernbach (ed.), Londres, Penguin, 1973, pp. 301-307 y 319-325.

[3] Las famosas conferencias de Weber acerca de la ciencia y la política como profesión o vocación lamentan nuestra incapacidad de liberar la condición histórica del economicismo. Véase Max Weber, *The Vocation Lectures,* trad. de Rodney Livingstone, Indianapolis, Hachett, 2004 [ed. cast.: *La ciencia como profesión; La política como profesión,* trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Espasa Calpe, 2002].

[4] Para críticas de estos aspectos de la tradición marxista, véase Cedric Robinson, *Black Marxism,* Londres, Zed Books, 1983, pp. 9-63, y Ward Churchill (ed.), *Marxism and Native Americans,* Boston, South End Press, 1983.

Las teorías de los sistemas mundo presentan un caso ambiguo y no obstante importante de herencia de esta línea del pensamiento de Marx. Ya en la obra de Ferdinand Braudel, en la que se inspiran las teorías de los sistemas mundo, y antes incluso en las teorías morfológicas del desarrollo capitalista, se concibe el mercado mundial como una entidad constituida mediante un proceso relativamente lineal de expansión de la capacidad capitalista de exportar bienes. Gradualmente, según reza la teoría, el capital absorbe en su seno la totalidad del mundo. Y lo cierto es que esto ha terminado sucediendo pero no de una manera tan sencilla o lineal. Es cierto que la perspectiva de los sistemas mundo no presenta una progresión absolutamente lineal en su análisis de la expansión global: la progresión espacial (que es lineal en el sentido de que los procesos de integración capitalista son presentados como irreversibles) se ve acompañada de una ascesis temporal que describe las contradicciones cíclicas de la expansión capitalista. Dentro de estos ciclos y de sus ritmos (desde la acumulación primitiva a la centralización industrial hasta llegar a la acumulación financiera y el ciclo vuelve a empezar, después de la crisis creada por la acumulación financiera) los centros hegemónicos del desarrollo se desplazan geográficamente –anteriormente desde las costas del Mediterráneo a las del Atlántico, y hoy a la región del Pacífico– y por consiguiente definen las jerarquías espaciales y/o zonas de exclusión. Sin embargo, incluso cuando estas teorías tienen en cuenta las variaciones cíclicas, se mantiene la naturaleza sistemática del desarrollo y la expansión capitalista. Lo que el esquema no puede explicar adecuadamente, incluso cuando hace referencia a los movimientos «antisistémicos», son las fuerzas de la antimodernidad: no puede reconocer la lucha de clases como fundamental en la determinación del desarrollo histórico, social y económico; no puede comprender el capital como una relación que aúna (y divide) las potencias del trabajo y el dominio del capital y, por último, no puede tener en cuenta adecuadamente las resistencias de otros sujetos que no sean aquéllos directamente implicados en la producción capitalista. Las versiones menos sofisticadas de la teoría de los sistemas mundo se apoyan en una concepción del desarrollo a través de estadios sucesivos, en la que cada estadio determina un grado superior de progreso de las relaciones sociales y económicas. Pero, incluso en manos de sus especialistas más sofisticados, la teoría de los sistemas mundo, sin acceso a las fuerzas oscuras de la antimodernidad, reproduce el vínculo entre marxismo y modernidad[5].

---

[5] Agrupamos aquí la obra de autores tales como Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi aunque hay diferencias relevantes entre ambos. Arrighi es el único, a nuestro modo de ver, que articula satisfactoriamente en la época de la globalización el problema de la discontinuidad en el desarrollo económico cíclico. En particular, prevé un nuevo ciclo caracterizado por una hegemonía china relativamente pacífica sobre los procesos de globalización que determinarán una nueva fase de relaciones sociales y políticas. Véase *Adam Smith in Beijing*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín*, trad. de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2007]. Sobre la importancia de la obra de Arrighi y de la teoría

Sin embargo, sería un error identificar el marxismo como un todo con una idea progresivista de la modernidad. De hecho, si atendemos a las teorías de la tradición marxista más cercanas a la lucha de clases y a la acción revolucionaria, las consagradas al derrocamiento del poder de la modernidad capitalista y a la ruptura con su ideología, obtenemos un cuadro completamente diferente. Las teorías antiimperialistas y los proyectos políticos que surgen a principios del siglo XX proporcionan un ejemplo importante de antimodernidad en el marxismo y en el comunismo revolucionario. En la obra de Rosa Luxemburgo el terreno de la realización y la valorización de la corporación capitalista depende de los límites en expansión del mercado capitalista y, sobre todo, de las líneas divisorias coloniales. Sobre estos límites –y sobre la capacidad del capital de expandirse mediante un continuo proceso de acumulación primitiva– se lleva a cabo, junto a la consolidación de la ganancia colectiva, la subsunción progresiva del globo dentro del poder de mando capitalista. Pero este desarrollo crea, desde la perspectiva de Luxemburgo, enormes contradicciones, y sus ideas de contradicción y crisis resaltan las fuerzas subjetivas que surgen contra la modernidad capitalista:

> Cuanto más implacablemente el capital emprende la destrucción de los estratos no capitalistas domésticos y del mundo exterior, más bajos son los baremos de vida de los trabajadores en su conjunto, y asimismo mayor es el cambio en la historia cotidiana del capital. Se convierte en una sucesión de desastres y convulsiones sociales y políticas y, bajo tales condiciones, salpicadas de catástrofes o crisis económicas periódicas, la acumulación no puede continuar. Pero, antes incluso de que se llegue propiamente a ese atolladero económico natural de la propia creación del capital, se hace necesario que la clase trabajadora internacional se levante contra el dominio del capital[6].

En estas líneas divisorias del desarrollo las crisis capitalistas son constantemente generadas por las fuerzas de la antimodernidad, es decir, las revueltas proletarias.

En Lenin el lado subjetivo de la crisis capitalista es aún más dramático. Mientras que las grandes potencias capitalistas combaten unas contra otras por proyectos imperialistas rivales en la Primera Guerra Mundial, las luchas contra la guerra y contra la lógica capitalista que la gobierna proporcionan un terreno común para las luchas anticapitalistas y anticoloniales. El «compendio popular» de Lenin, *El imperialismo,*

---

de los sistemas mundo desde un punto de vista más general en los debates políticos y teoréticos contemporáneos, véase Perry Anderson, «Jottings on the Conjuncture», *New Left Review* 48 (noviembre-diciembre), 2007, pp. 5-37 [ed. cast.: «Apuntes sobre la coyuntura», *New Left Review* 48 (enero-febrero de 2008), Madrid, Akal, 2008].

[6] Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital,* trad. de Agnes Schwarzschild, Nueva York, Monthly Review, 1951, pp. 466-467 [ed. cast.: *La acumulación del capital,* trad. de Raimundo Fernández O., Barcelona, Orbis, 1985].

además de ofrecer análisis del capital financiero, de los bancos y similares, plantea también que la guerra interimperialista no sólo ha generado miseria y muerte para los trabajadores del mundo, sino también la oportunidad de abrirse paso a través de las barreras ideológicas que los han dividido. Lenin clama contra la «aristocracia obrera» en los países europeos que, con su chovinismo y su reformismo, respalda de hecho al imperialismo, y postula una potencial lucha antiimperialista común que reúna a los «mil millones de personas (en las colonias y semicolonias)» con los «esclavos asalariados del capitalismo en los países "civilizados"»[7]. La potencia de esta lucha común contra la modernidad capitalista que anima el movimiento comunista rompe completamente con el determinismo y la teleología de los discursos progresivistas.

Mao Zedong continúa esta línea de teoría comunista revolucionaria e insiste en la potencia de la antimodernidad. Mao reconoce que el desarrollo económico y social de China no puede realizarse limitándose a seguir los modelos de la modernidad. Reformar las estructuras de gobierno y transformar las condiciones de vida de los trabajadores para liberarlos del dominio capitalista requiere un camino alternativo. Desde luego, la exaltación del papel político de los campesinos por parte de Mao es un abandono sumamente importante de posiciones ortodoxas, como lo es en un plano más general su poderosa crítica del pensamiento económico estalinista[8]. Wang Hui sugiere que incluso en los proyectos más extremos de modernización de Mao hay un fuerte elemento de antimodernidad. Esta «teoría antimoderna de la modernización», explica, reúne características del pensamiento chino desde la dinastía Qing tardía en adelante con la antimodernidad de la tradición comunista revolucionaria[9].

Una vez que hemos reconocido esta corriente antimoderna en el pensamiento comunista revolucionario –que, hemos de admitir, incluso en los autores que citamos siempre es ambivalente, está mezclada con nociones de modernidad y progreso–, debemos echar otro vistazo a la obra de Marx, porque ésta no respalda íntegramente la línea de la modernidad, como hemos sugerido más arriba. En los últimos años de su vida, en la segunda mitad de la década de 1870, después de haber trabajado durante décadas en el *Capital* y de lanzarse de cabeza al proyecto de crear una internacional comunista, Marx empieza a interesarse por las formas pre y no capita-

---

[7] V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism,* Nueva York, International Publishers, 1939, p. 10 (prefacio de 1920 a las ediciones francesa y alemana) [ed. cast.: John A. Hobson y Vladimir Ilich Lenin, *Imperialismo,* trad. de Jesús Fomperosa Aparicio, Madrid, Capitán Swing, 2009].

[8] Véase Mao Zedong, *A Critique of Soviet Economics,* trad. de Moss Roberts, Nueva York, Monthly Review, 1977 [ed. cast.: *Obras escogidas,* Madrid, Fundamentos, 1978].

[9] Wang Hui, *China's New Order,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003, p. 150 [ed. cast.: *El nuevo orden de China: sociedad, política y economía en transición,* trad. de Olga Curell Sanmartí, Carles Prado Fonts y Lin Longbo, Barcelona, Bellaterra, 2008]. Véase también Jean-Louis Rocca, *La Société chinoise vue par ses sociologues,* París, Presses de Sciences Po, 2008.

listas de propiedad y comienza a leer a algunos de los fundadores de la antropología y la sociología modernas, tales como Lewis Morgan, Maksim Kovalevsky, John Phear, Henry Maine, John Lubbock y Georg Ludwig Maurer. Desarrolla la hipótesis de que la propiedad privada es sólo una forma de propiedad entre muchas otras que existen en paralelo, y que las normas de la propiedad privada sólo se adquieren tras un brutal y complejo adiestramiento disciplinario. De esta suerte, da la vuelta completamente a la rígida teoría de las «formas precapitalistas» que desarrolló en la década de 1850: pone en tela de juicio la afirmación de que las leyes económicas actúan con independencia de las circunstancias históricas y sociales y en cierto modo extiende su perspectiva más allá de los límites eurocéntricos de sus concepciones previas, subordinando la historia de Europa al punto de vista de todo el planeta, que contiene en su seno diferencias radicales.

La ruptura de Marx con sus supuestos previos del «progreso» moderno parece haberse consolidado cuando a finales de la década de 1870 recibe una solicitud de arbitraje entre dos grupos de revolucionarios rusos: un bando, que cita la obra de Marx, insiste en que el capitalismo tiene que desarrollarse en Rusia antes de que pueda empezar la lucha por el comunismo, y el otro bando ve en la *mir,* la comuna rural rusa, una base ya existente para el comunismo. Marx se encuentra aquí en una posición incómoda porque, mientras que sus principales escritos respaldan la primera posición, su pensamiento actual coincide con la segunda. Marx trata de reconciliar sus concepciones, afirmando, por ejemplo, en el borrador de una carta a Vera Zasulich, que, para considerar la cuestión, «debemos descender de la teoría pura a la realidad rusa». La necesidad histórica de la destrucción de la propiedad comunal en Europa occidental que Marx describe en el *Capital* no es, explica en otra carta de este periodo, una historia universal que se aplique inmediatamente a Rusia o cualquier otro lugar. Es un error «metamorfosear mi bosquejo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica del desarrollo general, impuesto por el destino a todos los pueblos, con independencia de las circunstancias históricas en que las que encuentren»[10]. De hecho, en Rusia la tarea de la revolución consiste en detener los desarrollos «progresistas» del capital que amenazan la comuna rusa. «Si la revolución llega en el momento oportuno», escribe Marx, «si concentra todas sus fuerzas al objeto de que la comuna rural alcance toda su dimensión, ésta no tardará en desarrollarse como un elemento de regeneración de la sociedad rusa y como un ele-

[10] Marx a Nicolái Mijailovski [conocida también como «Carta a Otechestvenniye Zapiski»], noviembre de 1877, Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* vol. 24, Nueva York, International Publishers, 1989, p. 200 [ed. cast.: Karl Marx y Federico Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa,* México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, n.º 90, 1980.]

mento de superioridad sobre los países esclavizados por el sistema capitalista»[11]. ¿Revela esta afirmación de las fuerzas de la antimodernidad, y lo que Étienne Balibar llama su hipótesis «antievolucionista», una contradicción en Marx? De ser así, nos parece una contradicción saludable que enriquece su pensamiento[12].

Un elemento importante que Marx parece intuir en este intercambio pero que no puede articular es que las formas revolucionarias de la antimodernidad están firmemente implantadas en el común. José Carlos Mariátegui está en una posición privilegiada para reconocer este aspecto de resistencia antimoderna tanto dentro como fuera de Europa. Después de viajar a Europa en la década de los veinte y de estudiar los movimientos socialistas y comunistas del continente, vuelve a su Perú natal y descubre que las comunidades indígenas andinas, los *ayllus,* descansan sobre bases paralelas. Las comunidades indígenas defienden y preservan el acceso común a la tierra, formas de trabajo común y una organización social comunal –algo parecido, a juicio de Mariátegui, a las comunidades campesinas rusas prerrevolucionarias que interesaban a Marx, el *mir*–. «El indio», escribe, «a pesar de cien años de legislación republicana, no se ha vuelto individualista», sino que, por el contrario, resiste en comunidades que se basan en el común[13]. Naturalmente, Mariátegui reconoce los elementos teocráticos y despóticos de la sociedad inca tradicional, pero también encuentra en ésta un sólido arraigo en el común que sirve de base para la resistencia. Gracias a su contacto con el comunismo europeo llega a comprender la importancia y el potencial de las poblaciones indígenas y de las formas sociales del «comunismo incaico» –no, desde luego, como un residuo que se ha conservado intacto desde tiempos precolombinos o como un derivado de los movimientos políticos europeos, sino como una expresión dinámica de resistencia dentro de la sociedad moderna–. La antimodernidad, dentro y fuera de Europa, debe comprenderse en primer lugar en la expresión social del común.

---

[11] Karl Marx, «First Draft of Letter to Vera Zasulich», marzo de 1881, *ibid.,* p. 360 [Karl Marx y Federico Engels, *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa, ibid.*].

[12] Sobre las cartas de Marx acerca de la comuna rusa, véase Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Verso, 1995, pp. 106-112 [ed. cast.: *La filosofía de Marx,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2000], y Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana,* México DF, Siglo XXI, 1990, pp. 238-293.

[13] José Carlos Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, Austin, University of Texas Press, 1971, p. 57 [ed. cast.: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Barcelona, Lingkua, 2006]. Sobre la relación entre el «comunismo incaico» y el comunismo europeo en Mariátegui, véanse en particular pp. 35-44 y 74-76, y «Prologue to *Tempest in the Andes*», *The Heroic and Creative Meaning of Socialism: Selected Essays of José Carlos Mariátegui,* Michael Pearlman (ed.), Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities Press, 1996, pp. 79-84 [ed. cast.: *Ensayos: antología,* Barcelona, Lingkua, 2005].

Desarrollo socialista

Mientras que la tradición de la teoría marxista tiene una relación ambivalente con la modernidad, la práctica de los Estados socialistas está vinculada a la misma de modo más inequívoco. Las tres grandes revoluciones socialistas –en Rusia, China y Cuba–, a pesar de que las luchas revolucionarias que conducen a ellas están atravesadas por poderosas fuerzas de antimodernidad, terminan todas llevando a cabo proyectos decididamente modernizadores. Como han sostenido numerosos autores, los países capitalistas dominantes promueven e imponen a lo largo del siglo XX ideologías y políticas económicas de desarrollo que, aunque presentadas como un beneficio para todos, reproducen las jerarquías globales de la modernidad-colonialidad. Sin embargo, los programas de los Estados socialistas están igualmente consagrados a esta misma idea de desarrollo, repitiendo perversamente la figura y las estructuras de poder en los países capitalistas a los que se oponen. La crítica del imperialismo, que sigue siendo un pilar ideológico central para los Estados socialistas posrevolucionarios, se ve obligada a caminar de la mano de la promoción de una economía política desarrollista.

Como hemos dicho más arriba, mucho antes de la victoria bolchevique, encontramos sólidas vetas del pensamiento revolucionario que imaginan el objetivo del socialismo no tanto como liberación sino como un desarrollo más elevado, que se piensa como repetición o incluso como mejora de la modernización de los países dominantes. Tanto la construcción de un pueblo nacional como de un Estado socialista son funcionales a la ideología desarrollista, que eclipsa todo desarrollo autónomo de necesidades alternativas y de tradiciones indígenas. A veces, el desarrollo económico nacional es planteado como un purgatorio por el que se ha de pasar para ponerse a la altura de los países capitalistas, pero con mayor frecuencia se concibe como el paraíso mismo. Ni que decir tiene que criticar el desarrollo no implica rechazar la prosperidad (¡al contrario!), del mismo modo que la crítica de la modernidad no significa oponerse a la racionalidad o a la Ilustración. Antes bien, exige, como decíamos más arriba, que adoptemos un punto de vista diferente y reconozcamos el modo en que la continuación de la modernidad y de los programas de desarrollo tan sólo reproduce las jerarquías que definen tanto a una como a los otros[14].

La ambivalencia de la modernidad y del desarrollismo de los programas económicos de los Estados socialistas puede reconocerse ya en el estudio de Lenin sobre

---

[14] Para una historia útil de los discursos desarrollistas, véase Gilbert Rist, *The History of Development,* Londres, Zed Books, 2002. Para críticas de las ideologías y de la economía política desarrollistas, véase Arturo Escobar, *Encountering Development,* Princeton, Princeton University Press, 1994, y Giuseppe Cocco y Antonio Negri, *GlobAL,* Roma, Manifestolibri, 2006 [ed. cast.: *GlobAL,* Buenos Aires, Paidós, 2007].

El desarrollo del capitalismo en Rusia, escrito en 1898. El modelo moderno de desarrollo económico que afirma entra en conflicto directo en este libro con su apreciación del antagonismo «premoderno» –o, en realidad, antimoderno– de las clases subalternas. Intenta resolver la contradicción postergándola: el progreso económico es necesario ahora para permitir que las clases subalternas maduren hasta el momento en que puedan impugnar directamente el dominio capitalista. Pero repárese en que, cuando Lenin intenta resolver una contradicción postergándola para el futuro –especialmente en su teoría de la extinción del Estado–, no está sino echando tierra sobre un problema real. El proceso de maduración o de transición no termina nunca, y la contradicción permanece intacta. En este ejemplo, Lenin no carece del espíritu de la lucha revolucionaria, sino de un análisis suficiente de la función mistificadora de la ideología capitalista y de su idea de progreso[15]. De manera análoga, las ideologías y las políticas económicas desarrollistas de los Estados socialistas no traicionan las fuerzas y las teorías revolucionarias que condujeron a éstos, sino que achatan su ambivalencia resaltando el lado del progreso moderno y eliminando los elementos de antimodernidad.

Nada tiene de azaroso que en las últimas décadas del siglo XX, cuando termina frustrándose la «gran esperanza» del socialismo realmente existente, los tres grandes experimentos socialistas se vean envueltos en una crisis común. En el caso de la Unión Soviética, ¿qué era su modelo de desarrollo sino un espejismo de liberación traducido al lenguaje del desarrollo capitalista? Imaginaba una salida de la dependencia económica mediante estadios de desarrollo, mediante la torpe absorción y transfiguración de la modernidad capitalista en la retórica del socialismo. El marxismo terminó simplificado como teoría evolucionista del progreso en la que todos los elementos de antimodernidad eran excluidos en tanto que atrasados y subdesarrollados. La crisis soviética afectó a todos los aspectos del desarrollo social, así como al estatuto democrático de las estructuras políticas, los mecanismos de dominio de la elite burocrática y la situación geopolítica de la expansión soviética cuasi colonial.

En China, la crisis no condujo al colapso, sino a una evolución del sistema que refinó la gestión política del desarrollo fuertemente centralizada siguiendo la estela de la organización capitalista del trabajo. Ésta puede ser dirigida con medios socialistas, burocráticos y centralizados o de un modo más descentralizado socialmente, dando espacio y respaldo a las fuerzas del mercado en el marco de un mercado global unificado que ofrece ganancias y ventajas competitivas gracias a las desigualdades salariales

---

[15] Ésta es la crítica que Althusser dirigió contra Lenin en el contexto de su polémica contra los efectos destructivos de la ideología soviética. Véase Louis Althusser, *Lenin and Philosophy,* trad. de Ben Brewster, Nueva York, Monthly Review Press, 1971 [ed. cast.: «Lenin y la filosofía», *La soledad de Maquiavelo*, trad. de Carlos Prieto del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2008].

y las malas condiciones de trabajo. El camino chino al neoliberalismo es diferente del de los países capitalistas –con privatizaciones limitadas, continuidad del control estatal, la creación de nuevas divisiones de clase con nuevas jerarquías entre áreas urbanas y rurales– pero no menos eficaz. Con una mirada retrospectiva, el actual régimen neoliberal en China nos permite identificar con mayor claridad hasta qué punto fue siempre poderosa la ideología desarrollista dentro del régimen socialista.

Por último, Cuba ha podido mantener a raya las consecuencias extremas de la crisis pero al precio de congelarse en el tiempo, convirtiéndose en una especie de reserva de la ideología socialista que ha perdido sus componentes originales. Sin embargo, la enorme presión de la crisis continúa teniendo profundos efectos. De tal suerte que Cuba se ve obligada a tener constantemente a raya las dos alternativas amenazadoras que parecen prefigurar su futuro: el final catastrófico de la experiencia soviética o la evolución neoliberal de los chinos.

Esta misma ideología socialista recorrió durante varias décadas los llamados países subdesarrollados o en vías de desarrollo, desde India y el Oriente asiático a África y América Latina. También aquí encontramos una sólida continuidad entre las teorías capitalistas del desarrollo y las teorías socialistas de la dependencia[16]. El proyecto de modernidad y modernización se convirtió en la clave para el control y la represión de las fuerzas de la antimodernidad que surgieron en las luchas revolucionarias. Las nociones de «desarrollo nacional» y de «Estado de todo el pueblo», que ofrecieron constantemente una promesa ilusoria para el futuro, pero tan sólo servían para legitimar las jerarquías globales existentes, fue una de las regurgitaciones más dañinas de la ideología socialista. En efecto, en nombre de la «unidad de todo el pueblo» se organizaron operaciones políticas que pretendían superar el conflicto de clases (aunque lo único que hacían era eliminarlo) y que de tal suerte confundían los significados políticos de izquierda y derecha, así como de fascista y comunista. Este proyecto reaccionario de modernidad (bajo la máscara del socialismo) surge con mayor fuerza en los momentos de crisis económica: formó parte de la horrible experiencia de la década de los treinta en la Unión Soviética y en algunos aspectos vuelve a repetirse hoy día, no en nombre de la «unidad de todo el pueblo», sino más bien en la carrera enloquecida de las fuerzas políticas electas hacia el «centrismo» parlamentario y populista, creando lo que Étienne Balibar denomina «extremismo de centro»[17].

---

[16] Wallerstein sostiene que en la gran confrontación ideológica entre wilsonismo y leninismo, que continuó en la segunda mitad del siglo XX como confrontación entre la teoría de la modernización capitalista y la teoría socialista de la dependencia, ambos bandos compartían una ideología común del desarrollo nacional. Véase Immanuel Wallerstein, «The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem», *American Behavorial Scientist* 35 4-5 (marzo-junio de 1992), pp. 517-529.

[17] Sobre el concepto de «extremismo de centro», véase Étienne Balibar, introducción a Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes,* París, Seuil, 2002, p. 11.

El «punto de vista erróneo» de las tres grandes experiencias socialistas, por recoger irónicamente la vieja expresión de los burócratas soviéticos, se debe no tanto al hecho de que las normas progresivistas del desarrollo capitalista fueran interiorizadas en la conciencia de las clases dominantes del «socialismo realmente existente», sino más bien al hecho de que, paradójicamente, estas normas fueron interiorizadas demasiado débilmente. Aunque estos experimentos en el socialismo fracasaron, el desarrollo capitalista en Rusia y China no lo hizo. Después de crisis relativamente breves, aquellos países regresaron al capitalismo mucho más ricos y poderosos de cuanto lo eran cuando supuestamente rompieron con el desarrollo capitalista. «El socialismo realmente existente» resultó ser una poderosa máquina de acumulación primitiva y desarrollo económico. Entre otras innovaciones, en condiciones de subdesarrollo inventó instrumentos (como los del keynesianismo, por ejemplo) que los Estados capitalistas adoptaron sólo en fases de crisis cíclica, y anticipó y normalizó las herramientas de gobernanza para dominar la excepción que (como veremos en la cuarta parte) continúan utilizándose en el orden global actual. Considerando el agotamiento del desarrollo capitalista global hoy día, las crisis del «socialismo realmente existente» cobran una profunda relevancia contemporánea. «De te fabula narratur»: la historia trata de ti en realidad.

Sin embargo, no sería correcto olvidar o minimizar cuánto ayudaron e inspiraron las revoluciones socialistas en Rusia, China y Cuba a los movimientos de liberación anticapitalistas y antiimperialistas en todo el mundo. Debemos procurar que nuestra crítica a las mismas no termine reforzando las tentativas vulgares de borrarlas de la memoria por parte de la ideología dominante. Cada una de estas revoluciones inició ciclos de luchas que se propagaron por el mundo como una especie de contagio viral, comunicando sus esperanzas y sueños a otros movimientos. De hecho, en este momento de la historia sería útil tener la capacidad de estimar de modo realista hasta qué punto la crisis definitiva de los Estados socialistas impidió o en realidad reforzó el curso de los movimientos de liberación. Dicho de otra manera, si decimos que el «breve siglo XX», que empezó en 1917, llegó a su fin entre Pekín y Berlín en 1989, esto no significa en modo alguno que la esperanza y el movimiento por el comunismo terminaran entonces, sino sólo que otro siglo había comenzado. Exploraremos algunas de las modalidades en las que las fuerzas de la antimodernidad actúan hoy dentro y contra los procesos de la globalización capitalista y descubren una vía de escape de la cárcel de la ideología desarrollista en la que estaban encerrados los Estados socialistas.

En cualquier caso, un hecho que emerge claramente de esta historia es que las luchas de liberación ya no pueden presentarse en términos de modernización y de estadios de desarrollo. La potencia de la antimodernidad, que no llegó a realizarse en las revoluciones socialistas y en las luchas por la independencia nacional, regresa intacta al primer plano en nuestros días. Che Guevara parece intuir este hecho du-

rante los últimos años de su vida cuando intenta romper con el determinismo estructural y la linealidad histórica de la doctrina socialista, que, como reconoce, tan sólo reproduce los rasgos característicos de la modernidad capitalista. «Persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo», escribe, conduce a un callejón sin salida. «Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo»[18]. Sin duda, Che conoce de primera mano las limitaciones del desarrollismo socialista. Desempeñó los cargos de presidente del Banco Nacional y de ministro de Industria en los años inmediatamente posteriores a la Revolución. Pero en 1965 desaparece misteriosamente de la escena pública y se marcha de Cuba para sumarse a las luchas revolucionarias, primero en el Congo y luego en Bolivia, donde es asesinado. Hay quienes ven en su decisión de abandonar Cuba y sus cargos gubernamentales un signo de afán romántico por la aventura o una falta de voluntad de arremangarse y arrostrar el duro trabajo de construcción de una economía nacional. En cambio, nosotros lo interpretamos como un rechazo a la camisa de fuerza burocrática y económica del Estado socialista, como una negativa a obedecer los dictados de la ideología desarrollista. La nueva humanidad que trata de construir el comunismo nunca se encontrará allí. Su huida a la selva es en realidad una tentativa desesperada de redescubrimiento de las fuerzas de la antimodernidad que conoció en la lucha de liberación. Hoy está aún más claro que en tiempos del Che que sólo los movimientos desde abajo, sólo las subjetividades que están en la base de los procesos productivos y políticos tienen la capacidad de construir una conciencia de renovación y transformación. Esa conciencia ya no desciende de los sectores intelectuales que son orgánicos respecto a lo que antaño se llamaba la ciencia socialista, sino que surgen más bien de las clases y las multitudes trabajadoras que autónoma y creativamente proponen esperanzas y sueños antimodernos.

Calibán se libera de la dialéctica

A lo largo de la modernidad, a menudo junto a los proyectos más radicales de racionalismo e Ilustración, continuamente brotan monstruos. En Europa, de Rabelais a Diderot, y de Shakespeare a Mary Shelley, los monstruos presentan figuras de despro-

---

[18] Ernesto Che Guevara, «Socialism and Man in Cuba», *Che Guevara Reader,* David Deutschmann (ed.), Melbourne, Ocean Press, 2003, p. 217 [ed. cast.: *Escritos revolucionarios,* Madrid, Los libros de la Catarata, 1998]. Sobre la crítica de la política económica ortodoxa soviética por parte del Che, véase Ernesto Che Guevara, *Apuntes críticos a la economía política,* La Habana, Centro de Estudios Che Guevara, 2006.

porción sublime y de exceso aterrador, como si las fronteras de la racionalidad moderna fueran demasiado estrechas para contener sus extraordinarias potencias creativas. Asimismo, fuera de Europa las fuerzas de la antimodernidad son presentadas como monstruos al objeto de refrenar su potencia y legitimar el dominio sobre las mismas. Las historias de sacrificios humanos entre los amerindios sirven como prueba de su crueldad, violencia y locura para los españoles del siglo XVI, del mismo modo que en un periodo posterior funcionará la idea del caníbal para los colonizadores de África. Las cazas de brujas, la quema de brujas y los procesos de brujas que se extienden por toda Europa y las Américas en los siglos XVI y XVII son otros tantos ejemplos de las fuerzas de la antimodernidad descartadas como irracionalidad y superstición, traidoras de la razón y la religión. En efecto, las cazas de brujas surgen a menudo en regiones en las que recientemente han tenido lugar intensas rebeliones campesinas, dirigidas a menudo por mujeres, en resistencia a la colonialidad, el dominio capitalista y la dominación patriarcal[19]. Pero la modernidad tiene dificultades para manejarse con sus monstruos e intenta rechazarlos en tanto que ilusiones, productos de una imaginación sobrecalentada. «Perseo se cubría con un yelmo de niebla para perseguir a los monstruos», escribe Marx. «Nosotros nos encasquetamos el yelmo de niebla, cubriéndonos ojos y oídos para poder negar la existencia de los monstruos»[20]. Sin embargo, los monstruos existen, y debemos abrir nuestros ojos y aguzar nuestros oídos para entender lo que tienen que decirnos sobre la modernidad.

Max Horkheimer y Theodor Adorno intentan comprender los monstruos de la antimodernidad –irracionalismo, mito, dominación y barbarie– emplazándolos en una relación dialéctica con la modernidad. «No nos cabe duda», escriben, «de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Sin embargo, creemos que hemos percibido con igual claridad que el concepto mismo de ese pensamiento, así como sus formas históricas concretas, las instituciones de la sociedad con las cuales está interrelacionado, contienen ya la semilla de la regresión [de su inversión] que está teniendo lugar en todas partes en nuestros días»[21]. Conciben una modernidad inextricablemente atrapada en una relación íntima con su opuesto, lo que conduce inevitablemente a su autodestrucción. Horkheimer y Adorno, escri-

---

[19] Véase Silvia Federici, *Caliban and the Witch,* Nueva York, Autonomedia, 2004 [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* trad. de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010], y Luisa Muraro, *La Signora del Gioco,* Milán, Feltrinelli, 1976.

[20] Karl Marx, *Capital,* Libro I, trad. de Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, p. 91 [ed. cast.: *El capital,* Libro I, trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 8].

[21] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment,* trad. de Edmund Jephcott, Palo Alto, Stanford University Press, 2002, p. xvi [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración,* trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2007].

biendo desde el exilio en Estados Unidos a principios de la década de los cuarenta, se esfuerzan en comprender el ascenso nazi en Alemania y la mezcla de racionalidad y barbarie en el régimen. Sin embargo, a su modo de ver los nazis no son anómalos, sino un síntoma de la naturaleza misma de la modernidad. También los proletarios, sostienen, están sometidos a esta misma dialéctica, de tal suerte que sus proyectos de libertad y organización social racional son inevitablemente funcionales a la creación de una sociedad total administrada. Horkheimer y Adorno no ven ningún momento de subsunción o resolución de esta dialéctica, sino sólo una constante frustración de los ideales de la modernidad e incluso una degradación progresiva en su opuesto, de tal suerte que, en vez de realizar finalmente una verdadera condición humana, nos hundimos en un nuevo tipo de barbarie.

El argumento de Horkheimer y Adorno es extraordinariamente importante por su abandono decisivo de la línea modernizadora teleológica del pensamiento marxista, pero, a nuestro modo de ver, construyendo la relación entre modernidad y antimodernidad como una dialéctica, cometen dos errores. En primer lugar, la formulación tiende a homogeneizar las fuerzas de la antimodernidad. En efecto, algunas antimodernidades, como los nazis, forman a fanáticos espantosos que esclavizan a la población, pero otras impugnan las estructuras de jerarquía y soberanía con figuras de libertad incontenible. En segundo lugar, encerrando esta relación en una dialéctica, Horkheimer y Adorno limitan las antimodernidades a un estar en oposición a e incluso en contradicción con la modernidad. De esta suerte, en vez de ser un principio de movimiento, la dialéctica conduce la relación a un estancamiento. Esto explica el hecho de que Horkheimer y Adorno no vean salida alguna, dejando a la humanidad condenada al eterno juego de los opuestos. Así, pues, parte del problema es el hecho de no reconocer diferencias entre figuras de la antimodernidad, porque las más potentes y las que más nos interesarán no se colocan en una relación negativa y especular con la modernidad, sino que adoptan una posición diagonal, no oponiéndose sencillamente a todo lo que es moderno y racional, sino inventando nuevas racionalidades y nuevas formas de liberación. Tenemos que salir del círculo vicioso que establece la dialéctica de Horkheimer y Adorno reconociendo el modo en que los monstruos positivos y productivos de la antimodernidad, los monstruos de liberación, exceden siempre el dominio de la modernidad y apuntan a una alternativa.

Un modo de librarse de esa dialéctica consiste en observar la relación desde el punto de vista de los monstruos de la antimodernidad. Por ejemplo, el Calibán salvaje y deformado de *La tempestad,* de Shakespeare, es un poderoso símbolo de los nativos colonizados en tanto que monstruo terrible y amenazador. (El nombre mismo de Calibán podría ser un anagrama aproximado de «caníbal», a la par que sugiere los caribes, la población nativa de las islas caribeñas, exterminada durante el periodo colonial.) El mago Próspero relata que intentó hacerse amigo del monstruo y educarlo,

pero, desde el momento en que amenazó a su hija, Miranda, no tuvo más remedio que refrenar a la bestia encerrándola dentro de un árbol. La monstruosidad y el salvajismo del nativo, conforme al guión clásico, legitiman el dominio del europeo en nombre de la modernidad. Sin embargo, Calibán no puede sin más ser asesinado o expulsado. «No podemos perderlo», explica Próspero a Miranda. «Enciende nuestro fuego / trae la leña y está a nuestro servicio. / Nos es de provecho»[22]. El trabajo del monstruo hace falta, y por eso debe permanecer dentro de la sociedad isleña.

La figura de Calibán también ha sido reorientada como un símbolo de resistencia en las luchas anticoloniales del siglo XX en el Caribe. La imagen monstruosa creada por los colonizadores es reevaluada desde el otro lado para contar la historia del sufrimiento de los colonizados y de sus luchas de liberación contra los colonizadores. «Próspero invadió las islas», escribe Roberto Fernández Retamar, «mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su lengua para hacerse entender. Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar esa misma lengua –hoy no tiene otra– para maldecirlo, para desear que la "peste roja" caiga sobre él. No conozco otra metáfora más expresiva de nuestra situación cultural, de nuestra realidad [...]. ¿Cuál es nuestra historia, cuál es nuestra cultura, sino la historia y la cultura de Calibán?»[23]. La cultura de Calibán es la cultura de resistencia que vuelve las armas de la dominación colonial contra esta misma. De esta suerte, para Retamar la victoria de la Revolución es la victoria de Calibán sobre Próspero. Aimé Césaire reescribe de modo parecido la obra de Shakespeare de tal suerte que ahora Calibán, que durante tanto tiempo ha sido tratado con prepotencia por Próspero, consigue finalmente su libertad, no sólo rompiendo las cadenas de su encarcelamiento físico, sino también liberándose ideológicamente de la imagen monstruosa –subdesarrollado, incompetente e inferior– que ha interiorizado de los colonizadores. De esta suerte, «la razón de Calibán» se torna en una figura del pensamiento afrocaribeño en su desarrollo distinto y autónomo respecto al canon europeo[24].

Este Calibán anticolonial ofrece una salida de la dialéctica en la que Horkheimer y Adorno nos dejan atrapados. Desde la perspectiva de los colonizadores europeos, el monstruo está contenido en la lucha dialéctica entre razón y locura, progreso y

---

[22] William Shakespeare, *The Tempest,* 1.2.311-313 [ed. cast.: *La tempestad,* trad. de José María Valverde, Barcelona, Planeta-Agostini, 2000].

[23] Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays,* trad. de Edward Baker, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 14 [ed. cast.: *Todo Calibán,* San Juan, Puerto Rico, Ediciones Callejón, 2002].

[24] Veáse Aimé Césaire, *A Tempest*, trad. de Richard Miller, Nueva York, TGC Translations, 2002, especialmente acto 3, escena 5 [ed. cast.: *La tragedia del rey Christophe; Una tempestad,* trad. de Carmen Kurtz, Barcelona, Barral, 1972]. Véase también Paget Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy,* Nueva York, Routledge, 2000.

barbarie, modernidad y antimodernidad. Sin embargo, desde la perspectiva del colonizado, en su lucha por la liberación Calibán, que está dotado de tanta o más razón y civilización que los colonizadores, es monstruoso sólo en la medida en que su deseo de libertad excede los límites de la relación dialéctica de biopoder, haciendo que estallen las cadenas de la dialéctica.

Para reconocer esta potencia salvaje de los monstruos, regresemos a otro momento de la filosofía europea que, además de expresar el racismo típico y el miedo a la alteridad, realza la potencia de transformación del monstruo. Spinoza recibe una carta de su amigo Pieter Balling, quien le cuenta que tras la reciente muerte de su hijo continúa inquietantemente escuchando a veces su voz. Spinoza responde con un extraño ejemplo de sus propias alucinaciones: «Al despertar una mañana con cielo ya claro de un sueño pesadísimo, las imágenes que ocurrieron en el sueño persistieron tan vívidamente ante mis ojos como si se tratara de cosas reales, especialmente la de un cierto brasileño negro y sarnoso a quien nunca había visto antes»[25]. Lo primero que hay que señalar acerca de esta carta es su construcción racista del brasileño negro y sarnoso como una especie de Calibán, lo que probablemente proceda del conocimiento de segunda mano que Spinoza tenía de las experiencias de los comerciantes y empresarios holandeses, en particular de los judíos holandeses que fundaron negocios en Brasil en el siglo XVII. Por supuesto, Spinoza no es el único filósofo europeo que emplea esas imágenes racistas. Muchos de los autores más prominentes del canon –Hegel y Kant en primer lugar– no sólo invocan a los no europeos en general y las razas de piel más oscura en particular como figuras de sinrazón, sino que también construyen argumentos para probar sus capacidades mentales inferiores[26]. Sin embargo, si interrumpimos en este punto nuestra lectura de esta carta, nos perdemos lo más interesante del monstruo de Spinoza, porque continúa explicando el modo en que configura para él la potencia de la imaginación. Para Spinoza la imaginación no crea ilusión, sino que es una verdadera fuerza material. Es un campo abierto de posibilidad en el que reconocemos lo que es común entre un cuerpo y

---

[25] Spinoza a Pieter Balling, 20 de julio de 1664, Baruch Spinoza, *Complete Works*, trad. de Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, p. 803 [ed. cast.: *Correspondencia*, ed. y trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988].

[26] Para un análisis perspicaz y una amplia bibliografía acerca de la carta de Spinoza, véase Augusto Illuminati, *Spinoza atlantico*, Milán, Mimesis, 2009. Véase también Michael A. Rosenthal, «"The black, scabby Brazilian": Some Thoughts on Race and Early Modern Philosophy», *Philosophy and Social Criticism* 31, 2 (2005), pp. 211-221, y Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, Londres, Verso, 1999, pp. 87-89 y 123 [ed. cast.: *Cuerpos, masas, poder: Spinoza y sus contemporáneos*, trad. de Aurelio Sanz Pezonaga, Madrid, Tierradenadie, 2005]. Sobre el racismo de Kant, véase Emmanuel Chukwadi Eze, «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», *Postcolonial African Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 103-140.

otro, una idea y otra, de tal suerte que las nociones comunes resultantes son los cimientos de la razón y las herramientas para el proyecto constante de aumento de nuestras potencias de pensamiento y de acción. Pero para Spinoza la imaginación es siempre excesiva, va más allá de los límites del conocimiento y el pensamiento existentes, presentando la posibilidad de la transformación y la liberación. Así, pues, su monstruo brasileño, además de ser un signo de su mentalidad colonial, es una figura que expresa las potencias excesivas y salvajes de la imaginación. Cuando reducimos todas las figuras de la antimodernidad a un insulso juego dialéctico de identidades opuestas, perdemos de vista las posibilidades liberadoras de sus imaginaciones monstruosas[27].

Por supuesto, es cierto que durante mucho tiempo han existido y continuarán existiendo hoy día fuerzas de antimodernidad que no son liberadoras en absoluto. Horkheimer y Adorno tienen razón cuando ven una antimodernidad reaccionaria en el proyecto nazi, y podemos reconocerla también en los diferentes proyectos modernos de limpieza étnica, las fantasías supremacistas blancas del Ku Klux Klan y los delirios de dominación mundial de los neoconservadores estadounidenses. El elemento antimoderno de todos estos proyectos es su esfuerzo encaminado a romper la relación que reside en el corazón de la modernidad y librar al dominador del acuerdo con los subordinados. Las teorías de la soberanía, de Juan Donoso Cortés a Carl Schmitt, son antimodernas en la medida en que también intentan romper la relación de la modernidad y poner fin a la lucha que se desenvuelve en su núcleo liberando al soberano. La llamada autonomía de lo político propuesta por estos autores es en realidad la autonomía de los gobernantes respecto a los gobernados, la libertad frente a los desafíos y la resistencia de los subyugados. Por supuesto, ese sueño es una ilusión porque los gobernantes nunca pueden sobrevivir sin los subordinados, del mismo modo que Próspero no puede hacerlo sin su Calibán y, en última instancia, el capitalista nunca puede librarse de esos molestos trabajadores. Sin embargo, el hecho de que sea una ilusión no impide en modo alguno que hoy continúe creando indecibles tragedias. Estos monstruos son la verdadera materia de las pesadillas.

Esto nos da dos tareas positivas para un análisis de las fuerzas de la antimodernidad. La primera consiste en plantear una clara distinción entre las nociones reaccionarias antimodernas del poder que intentan romper la relación liberando al soberano y las antimodernidades liberadoras que impugnan y subvierten las jerarquías afirmando la resistencia y expandiendo la libertad de los subordinados. La segunda

---

[27] Sobre las potencias de la imaginación en Spinoza, véase Antonio Negri, *The Savage Anomaly,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, en particular pp. 86-98 [ed. cast.: *La anomalía salvaje,* trad. de Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993]. Véase también Daniela Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza,* Nápoles, Bibliopolis, 1996.

tarea, pues, consiste en reconocer el modo en que estas resistencia y libertad siempre exceden la relación de dominación y por ende no pueden ser recuperadas en ninguna dialéctica con el poder moderno. Estos monstruos poseen la clave para desatar nuevas potencias creativas que se mueven más allá de la oposición entre modernidad y antimodernidad.

2.3 Altermodernidad

Mesrin: ¿De dónde eres?
Azor: El mundo
Mesrin: ¿Quieres decir mi mundo?
Azor: Oh, no sé qué decir, ¡hay tantos mundos!
Marivaux, *La dispute*

Un mundo en el que quepan muchos mundos.
Lema zapatista

Cómo no quedarse atascados en la modernidad

Hasta ahora hemos explorado la antimodernidad como una forma de resistencia que es interna respecto a la modernidad en al menos tres sentidos. En primer lugar, no es un esfuerzo para preservar lo premoderno o lo no moderno frente a las fuerzas expansivas de la modernidad, sino una lucha por la libertad dentro de la relación de poder de la modernidad. En segundo lugar, la antimodernidad no es geográficamente externa respecto a sino coextensiva a la modernidad. El territorio europeo no puede ser identificado con la modernidad ni el mundo colonial con la antimodernidad. Y, del mismo modo que las partes subordinadas del mundo son igualmente modernas, también la antimodernidad recorre la historia del mundo dominante, en las rebeliones de esclavos, las revueltas campesinas, las resistencias proletarias y en todos los movimientos de liberación. Por último, la antimodernidad no es temporalmente externa respecto a la modernidad en el sentido de que no se limita a venir después del ejercicio del poder moderno, como una reacción. De hecho, la antimo-

dernidad es anterior en el sentido en que la relación de poder de la modernidad puede ejercerse sólo sobre sujetos libres que expresan su libertad mediante la resistencia a la jerarquía y la dominación. La modernidad tiene que reaccionar para contener esas fuerzas de liberación.

Sin embargo, en este punto, especialmente después de haber reconocido el carácter salvaje, excesivo y monstruoso de las luchas de liberación, nos topamos con los límites del concepto y de las prácticas de la antimodernidad. En efecto, del mismo modo que la modernidad nunca puede sustraerse a la relación con la antimodernidad, también la antimodernidad está finalmente atada a la modernidad. Ésta es también una limitación general del concepto y de las prácticas de resistencia: corren el riesgo de quedarse atascadas en una actitud de oposición. Tenemos que ser capaces de movernos de la resistencia a la alternativa y reconocer el modo en que los movimientos de liberación pueden cobrar autonomía y librarse de la relación de poder de la modernidad.

Una indicación terminológica procedente del movimiento de protesta contra la globalización nos muestra una vía de salida de este dilema. Cuando comenzaron a aparecer regularmente grandes manifestaciones en las reuniones de los líderes del sistema global en Norteamérica y Europa a finales de la década de los noventa y en los primeros años del nuevo milenio, los medios de comunicación no tardaron en etiquetarlas como «antiglobalización». Los participantes en estos movimientos no estaban conformes con el término porque, aunque impugnaban la forma actual de la globalización, la inmensa mayoría de ellos no se oponía a la globalización en cuanto tal. De hecho, sus propuestas se centraban en relaciones comerciales, de intercambio cultural y de proceso político alternativas pero igualmente globales –y los movimientos construían a su vez redes globales–. Así, el nombre que proponían para sí mismos, en vez de «antiglobalización», era «alterglobalización» (o *altermondialiste,* como se suele decir en Francia). El cambio terminológico sugiere una línea diagonal que escapa del juego restrictivo de los opuestos –globalización y antiglobalización– y desplaza el énfasis de la resistencia a la alternativa.

Un movimiento terminológico similar nos permite desplazar el terreno de las discusiones acerca de la modernidad y la antimodernidad. *Altermodernidad* tiene una relación diagonal con la modernidad. Señala el conflicto con las jerarquías de la modernidad en la misma medida que la antimodernidad, pero orienta las fuerzas de resistencia más claramente hacia un terreno autónomo. Sin embargo, hemos de señalar de inmediato que el término altermodernidad puede crear malentendidos. Para algunos el término podría implicar un proceso reformista de adaptación de la modernidad a la nueva condición global preservando sus características primordiales. Para otros podría sugerir formas alternativas de modernidad, sobre todo en la medida en que son definidas geográfica y culturalmente, esto es, una modernidad china, una modernidad

europea, una modernidad iraní, etc. En cambio, con el término «altermodernidad» queremos indicar una ruptura decisiva con la modernidad y con la relación de poder que la define, toda vez que en nuestra concepción la altermodernidad surge de las tradiciones de la antimodernidad –pero asimismo se aparta de la antimodernidad toda vez que se extiende más allá de la oposición y la resistencia.

La propuesta de los estadios evolutivos del «intelectual colonizado» de Frantz Fanon proporciona una guía inicial sobre cómo pasar de la modernidad y la antimodernidad a la altermodernidad. En el primer estadio de Fanon, el intelectual colonizado asimila tanto como sea posible la cultura y el pensamiento europeos, creyendo que todo lo moderno, bueno y justo tiene su origen en Europa, devaluando así el pasado colonial y su cultura presente. Este intelectual asimilado se vuelve más moderno y más europeo que los europeos, salvo por la piel oscura. Sin embargo, unos pocos intelectuales colonizados valientes alcanzan un segundo estadio y se rebelan contra el eurocentrismo del pensamiento y la colonialidad del poder. «Para asegurar su salvación», explica Fanon, «para escapar de la supremacía de la cultura blanca, el intelectual colonizado siente la necesidad de volver a sus raíces desconocidas y perderse, pase lo que pase, entre su pueblo bárbaro»[1]. Resulta fácil reconocer también toda una serie de formas paralelas que cobran los intelectuales antimodernos en los países dominantes, tratando de escapar de y de impugnar las jerarquías institucionalizadas de la modernidad con arreglo a la raza, el género, la clase o la sexualidad, y afirmar la tradición y la identidad de los subordinados como fundamento y brújula. Fanon reconoce la nobleza de esta posición intelectual antimoderna, pero también advierte de sus escollos, en la misma medida en que previene contra los peligros de la conciencia nacional, de la negritud y del panafricanismo. El riesgo consiste en que afirmar la identidad y la tradición, ya esté dedicada al sufrimiento pasado o las glorias pretéritas, crea una posición estática, incluso en su oposición a la dominación de la modernidad. El intelectual tiene que evitar quedarse atascado en la antimodernidad y abrirse paso hasta un tercer estadio. «Tratar de apegarse a la tradición o revivir tradiciones olvidadas no sólo es ir contra la historia, sino contra el propio pueblo», continúa Fanon. «Cuando un pueblo apoya una lucha armada o incluso una política contra un colonialismo despiadado, la tradición cambia de significado»[2]. Y la identidad tampoco permanece fija, sino que debe ser transformada en un devenir revolucionario. El resultado final del proceso revolucionario para Fanon debe ser la creación de una nueva humanidad, que se desplaza más allá de la oposición estática

---

[1] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* trad. de Richard Philcox, Nueva York, Grove, 2004, p. 155 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* Tafalla, Txalaparta, 1999].

[2] *Ibid.*, p. 160. Sobre la idea de una nueva humanidad en Fanon, véase Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man,* Nueva York, Routledge, 1995.

entre modernidad y antimodernidad y surge como un proceso dinámico y creativo. El tránsito de la antimodernidad a la altermodernidad no se define por la oposición, sino por la ruptura y la transformación.

Un campo particularmente complejo para investigar la frontera entre antimodernidad y altermodernidad son los movimientos y discursos de indigeneidad que se han desarrollado en las últimas décadas, principalmente en las Américas y el Pacífico. Éste es, desde luego, un terreno clásico de antimodernidad: desde las invasiones europeas, la afirmación de las tradiciones e identidades indígenas ha servido como un poderoso arma de defensa. Asimismo, paradójicamente las reivindicaciones de derechos indígenas en algunas sociedades, sobre todo en aquellas en las que los derechos se basan en tratados históricos, como en Australia, Nueva Zelanda y Canadá, están vinculadas a la preservación de la memoria y de la tradición, razón por la cual castigan de hecho la desviación de la identidad. Conforme a la ideología del multiculturalismo liberal que es común a las sociedades de colonos, los sujetos indígenas son llamados o incluso obligados a representar una identidad auténtica[3]. Y, sin embargo, muchos movimientos y discursos indígenas contemporáneos se las arreglan para escapar de la antimodernidad y abrirse a la altermodernidad.

Las ambigüedades entre posiciones anti y altermodernidad son evidentes, por ejemplo, en una antología de los escritos de teóricos indígenas latinoamericanos reunidos por Guillermo Bonfil Batalla a principios de la década de los ochenta. El proyecto de *indianidad* que comparten todos los autores, explica en su introducción, apunta en realidad a la aniquilación del «indio». Por aniquilación no entiende, por supuesto, la destrucción física de los indios, que sin duda sí que fue una consecuencia cuando no un propósito directo de la modernidad en los últimos quinientos años. Tampoco entiende por ello un proceso paralelo a las políticas «modernizadoras» de las oligarquías liberales en toda América Latina encaminado a hispanizar y asimilar a las poblaciones indígenas, haciendo desaparecer al «indio» mediante el matrimonio mixto, la migración y la educación, de tal suerte que las civilizaciones indígenas quedaran relegadas a los museos. En cambio, el proyecto de abolir al indio es la destrucción de una identidad creada por los colonizadores y que está por ende sólidamente basada en la antimodernidad. Sin embargo, para nosotros el punto crucial se presenta en el siguiente paso de la argumentación. Una opción, una vez abolida la identidad colonial, consiste en restaurar las identidades «auténticas» –los quiché,

---

[3] Véase, por ejemplo, Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press, 2002, y Manuhuia Barcham, «(De)Constructing the Politics of Indigeneity», *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Duncan Ivison, Paul Patton y Will Sanders (ed.), Cambridge, Cambirdge University Press, 2000, pp. 137-151.

los maya, los quechua, los aimara, etc.– tal y como existían antes del encuentro con la civilización europea, con sus modalidades tradicionales de organización social y autoridad. Una idea semejante permanece de lleno dentro de la tradición de la antimodernidad y del segundo estadio de la secuencia de Fanon. El discurso de Bonfil Batalla en éste y en sus demás trabajos permanece por regla general encerrado en las formaciones de identidad de la antimodernidad, pero sin embargo indica una apertura hacia otra opción. «La identidad étnica no es una entelequia abstracta, ahistórica», escribe; «no es una dimensión ajena al devenir social ni un principio eterno e inmutable»[4]. Esta idea de un devenir social sugiere la posibilidad de abandonar la antimodernidad del indigenismo en dirección a una altermodernidad indígena.

La novelista Leslie Marmon Silko es una de las teóricas más interesantes de la altermodernidad. Sus novelas demuestran hasta qué punto el robo de tierras, el imperio de la propiedad privada, el militarismo y otros aspectos de la dominación moderna continúan arruinando las vidas de tantos nativos americanos. Sin embargo, lo más característico de las novelas de Silko son los procesos de mezcla, movimiento y transformación que desbaratan toda formación antimoderna de identidad y tradición. Están llenas de mestizas/mestizos, indios negros, «mulatos», indios excluidos de sus tribus y otras figuras híbridas que atraviesan constantemente las fronteras a través del desierto. Sus protagonistas nunca olvidan el pasado, la sabiduría de los mayores y los libros sagrados de sus antepasados, pero, para mantener viva la tradición y prestar oídos a las antiguas profecías, tienen que crear de nuevo el mundo constantemente y en el proceso transformarse a sí mismos. Las prácticas, saberes y ceremonias nativoamericanas necesitan transformarse constantemente para mantener su potencia. De esta suerte, la revolución es, en el mundo de Silko, el único modo no sólo de rebelarse contra los destructores y garantizar nuestra supervivencia, sino paradójicamente de preservar nuestra herencia más preciosa del pasado[5].

Las campañas zapatistas por los derechos indígenas en México proporcionan un claro ejemplo político de esta altermodernidad. Los zapatistas no practican ninguna de las estrategias convencionales que vinculan los derechos con la identidad: tampoco piden el reconocimiento legal de las identidades indígenas en pie de igualdad con otras identidades (en consonancia con una tradición jurídica positiva) ni reivindican la soberanía de las estructuras de poder y de las autoridades indígenas tradicionales

---

[4] Guillermo Bonfil Batalla, «Utopía y revolución», *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* edición de Bonfil Batalla, México DF, Nueva Imagen, 1981, p. 24. Véase también Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada,* México DF, Grijalbo, 1987.

[5] Véase Leslie Marmon Silko, *Ceremony,* Nueva York, Penguin, 1977; *Almanac of the Dead,* Nueva York, Penguin, 1991, y *Gardens in the Dunes,* Nueva York, Simon and Schuster, 1999.

respecto al Estado (conforme al derecho natural). De hecho, para buena parte de los zapatistas el proceso de politización implica ya tanto un conflicto con el Estado mexicano como un rechazo a las estructuras tradicionales de autoridad de las comunidades indígenas. De esta suerte, la autonomía y la autodeterminación son los principios que guían la estrategia zapatista en la negociación de las reformas constitucionales en los Acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígenas de 1996 con el gobierno de Ernesto Zedillo. Sin embargo, cuando el gobierno incumplió el acuerdo, los zapatistas pusieron en marcha una serie de proyectos encaminados a poner en práctica sus principios instituyendo sedes administrativas regionales autónomas («Caracoles») y «Juntas de buen gobierno». Así, pues, aunque los miembros de las comunidades zapatistas son predominantemente indígenas y aunque luchan coherente y poderosamente contra el racismo, su política no descansa en una identidad fija. No exigen el derecho a «ser quienes somos», sino más bien a «devenir lo que queremos». Tales principios de movimiento y autotransformación permiten a los zapatistas evitar quedarse atascados en la antimodernidad y pasar al terreno de la altermodernidad[6].

Así, pues, la altermodernidad no sólo implica la inserción en la larga historia de luchas antimodernas, sino también la ruptura con toda dialéctica fija entre soberanía moderna y resistencia antimoderna. En el tránsito de la antimodernidad a la altermodernidad, en la misma medida en que la tradición y la identidad se transforman, la resistencia cobra también un nuevo significado, dedicado ahora a la constitución de alternativas. La libertad que forma la base de la resistencia, como explicábamos más arriba, pasa a un primer plano y constituye un acontecimiento que anuncia un nuevo proyecto político. Esta concepción de la altermodernidad nos ofrece una vía preliminar para plantear la distinción entre socialismo y comunismo: mientras que el socialismo tiene ambivalentemente un pie en la modernidad y otro en la antimodernidad, el comunismo debe romper con ambos presentando una relación directa con el común para desarrollar los caminos de la altermodernidad.

La multitud en Cochabamba

La altermodernidad no sólo es una cuestión de cultura y civilización, sino asimismo de trabajo y producción. Sin embargo, a lo largo del periodo moderno se ha pensado a menudo que estos campos de lucha estaban separados e incluso eran

[6] El argumento de este parágrafo está sacado de Shannon Speed y Alvaro Reyes, «Rights, Resistance, and Radical Alternatives: The Red de Defensores Comunitarios and Zapatismo in Chiapas», *Humboldt Journal of Social Relations* 29, 1 (2005), pp. 47-82.

mutuamente antagonistas. El estereotipo en muchas partes del mundo, que no es completamente falso, es que las luchas laborales son dirigidas por las clases obreras industriales comprometidas en proyectos de modernización, mientras que las luchas civilizatorias están pobladas por grupos de color e indígenas dotados de agendas antimodernas. De esta suerte, desde la perspectiva de las luchas civilizatorias los objetivos y las políticas de los movimientos obreros pueden ser tan perjudiciales como las de las clases dominantes, repitiendo sus prácticas racistas y promoviendo sus visiones culturales eurocéntricas y, desde la perspectiva de los movimientos obreros, las luchas civilizatorias son vistas con frecuencia como atrasadas, premodernas e incluso primitivas. Muchas otras subjetividades también se han visto envueltas en este conflicto. En ocasiones los movimientos campesinos han estado más cerca de uno y otro lado de esta cesura, pero a menudo han estado subordinados a ambos. Tales conflictos ideológicos y prácticos han tensado e incluso han llegado a romper alianzas dentro de los movimientos comunistas, de liberación nacional y antiimperialistas. Sin embargo, el tránsito de la antimodernidad a la altermodernidad trae consigo un desplazamiento significativo, de resultas del cual estos campos de lucha cobran, al menos potencialmente, una nueva alineación, no en el sentido de su unificación o de la hegemonía de uno sobre los demás, sino en el sentido de que avanzan autónomamente por caminos paralelos.

Los movimientos sociales en Bolivia que allanaron el camino para la elección de Evo Morales a la presidencia en 2005 son un poderoso ejemplo de este paralelismo de la altermodernidad, que realza formas políticas que expresan la autonomía y la conexión de distintos conjuntos de reivindicaciones y subjetividades sociales. Dos apogeos de este ciclo de luchas fueron la contienda de 2000 por el control de los recursos hidrológicos en Cochabamba y en el valle circundante y la batalla por el derecho a controlar los recursos de gas natural en El Alto y el Altiplano. En sus perfiles generales, se trata de ejemplos clásicos de la resistencia al neoliberalismo que ha surgido en todo el mundo en los últimos años. En el caso de Cochabamba, una ciudad mediana en el interior de Bolivia, el Banco Mundial aconsejó al gobierno nacional que eliminara los subsidios que precisaba el servicio público de abastecimiento de agua mediante la venta del sistema hídrico a inversores extranjeros que establecieran un «sistema de tarifas adecuado». Después de que el gobierno siguiera el consejo y vendiera el sistema de abastecimiento de agua, el consorcio extranjero elevó de inmediato las tarifas locales del agua un 35 por 100, momento en el cual dieron comienzo las protestas. La guerra por el gas en 2003 responde al mismo guión. Además, no se trata de incidentes aislados, sino sólo de los puntos más visibles de un nivel altísimo y continuo de movilizaciones en todo el país desde al menos 2000 hasta 2005. Lo más notable de estas luchas es el modo en que consiguieron coordinar una amplia variedad de reivindicaciones económicas y sociales en redes

horizontales, demostrando tal vez con mayor claridad que en ninguna otra experiencia el desplazamiento de la antimodernidad a la altermodernidad.

Para apreciar la complejidad de esta situación, tenemos que reconocer el modo en que la sociedad boliviana y los movimientos presentan multiplicidades a cada paso. En primer lugar, lo que está en juego en estas luchas no es tan sólo un problema económico (de tierras, trabajo y recursos naturales), pero tampoco es sólo un problema racial, cultural o civilizatorio. Están en juego todos ellos a la vez. En segundo lugar, en cada uno de estos ámbitos hay una multiplicidad de subjetividades implicadas en la lucha. El sociólogo René Zavaleta aferra esta multiplicidad cuando caracteriza Bolivia en la década de los setenta como una «sociedad abigarrada»[7]. Zavaleta recoge una imagen negativa de esta diversidad social, en tanto que indicador del carácter «premoderno» de Bolivia, como si la modernidad se definiera por clases, identidades e instituciones sociales homogéneas. Sin embargo, de acuerdo con nuestra concepción Bolivia no sólo es tan moderna como Francia, India o Canadá, sino que también está igualmente abierta a la altermodernidad. La diversidad que reconoce Zavaleta es, en el contexto de la altermodernidad, una clave potencial de la transformación social. La cuestión que se plantea aquí es cómo interactúan las multiplicidades y, en concreto, cómo cooperan en una lucha común. Para entender esta dinámica, tenemos que estudiar con mayor detenimiento la naturaleza de esta «sociedad abigarrada» y reconocer las relaciones entre las diferentes singularidades sociales que componen los movimientos sociales.

La amplia diversidad de grupos raciales implicados en las luchas es manifiesta: además de los de origen europeo, hay oficialmente 36 diferentes etnias indígenas o pueblos en Bolivia, las más numerosas de las cuales son aimara y quechua, junto con diferentes poblaciones de herencia racial mixta. Éste es un eje conforme al cual los movimientos son plurales o multicolores. Las formas y sectores del trabajo son igualmente distintas, pero este eje no puede ser comprendido sin un cierto conocimiento de la historia económica boliviana. Después de la Revolución de 1952, los movimientos de obreros y campesinos se organizaron en poderosos sindicatos, de tal suerte que los mineros bolivianos junto a una fuerza de trabajo industrial relativamente pequeña desempeñaron un papel central en la política nacional. Sin embargo, la hegemonía de la vieja clase obrera llegó a su fin a finales de la década de los ochenta,

---

[7] Véase René Zavaleta, *Las masas en noviembre,* La Paz, Juventud, 1983, y *Lo nacional popular en Bolivia,* México DF, Siglo XXI, 1986. Sobre la idea de Bolivia como una «sociedad abigarrada» en Zavaleta, véase Walter Mignolo, «Subalterns and Other Agencies», *Postcolonial Studies* 8, 4 (noviembre) de 2005, pp. 381-407; Luis Atezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado,* La Paz, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinares, 1991, pp. 109-160, y Luis Tapia, *La producción del conocimiento local,* La Paz, Muela del Diablo Editores, 2002, pp. 305-325.

de resultas de la represión política y militar y, con mayor motivo, de la reestructuración económica que transformó la fuerza de trabajo boliviana. Algunas de las mayores explotaciones mineras fueron cerradas, y buena parte de los campesinos que habían sido reclutados como mineros una generación antes tuvieron que migrar de nuevo en busca de trabajo. A medida que los trabajadores se vieron cada vez más forzados a trasladarse de un lugar y de un empleo a otro, y a medida que una porción aún mayor de la fuerza de trabajo tuvo que trabajar sin contratos fijos, la clase obrera se tornó más compleja en lo que atañe a su composición y, al igual que otras clases obreras en todo el mundo, tuvieron que tornarse más flexibles y móviles. La multiplicidad resultante de trabajadores y de condiciones de trabajo hace que ya no sea posible organizar la clase verticalmente en estructuras centralizadas. Los mineros ya no pueden representar hegemónicamente los intereses de toda la clase obrera boliviana, del mismo modo que en otros países los trabajadores del sector del automóvil o del metalúrgico ya no pueden desempeñar ese papel. De esta suerte, todas las relaciones de hegemonía y representación dentro de la clase obrera se ven puestas en tela de juicio. Ni siquiera los sindicatos tradicionales pueden representar adecuadamente la compleja multiplicidad de sujetos y experiencias de clase. Sin embargo, este cambio no indica un adiós a la clase obrera o incluso un declive de la lucha obrera, sino una creciente multiplicidad del proletariado y una nueva fisonomía de las luchas. Así, pues, los movimientos sociales bolivianos son «multicolores» con arreglo al menos a dos ejes que se intersecan: el eje racial, étnico y cultural y el eje de los diferentes sectores del trabajo implicados en una lucha común[8].

Un grupo de estudiosos bolivianos contemporáneos que retoman el trabajo de Zavaleta utilizan el término «forma multitud», en contraposición a la vieja forma clase, para denominar las luchas diferenciadas internamente de la altermodernidad. La forma multitud es lo que caracteriza a las luchas en una «sociedad abigarrada». Mientras que Zavaleta veía la multitud como algo pasivo o meramente espontáneo a causa de su multiplicidad, en contraposición a la unidad activa de la clase, estos estudiosos contemporáneos la entienden como la protagonista de un proyecto político coherente. La multitud es una forma de organización política que, por una parte, hace hincapié en la multiplicidad de singularidades sociales en lucha y, por otra, trata de coordinar sus acciones comunes y mantener su igualdad en estructuras organizativas horizontales. La «Coordinadora de defensa del agua», por ejemplo, que organiza las luchas en Cochabamba en 2000, es una estructura horizontal de este

---

[8] Véase Álvaro García Linera, *Re-proletarización, nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998),* La Paz, Muela del Diablo Editores, 1999, y «La muerte de la condición obrera del siglo XX», Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia, *El retorno de la Bolivia plebeya,* La Paz, Muela del Diablo Editores, 2000, pp. 13-50.

tipo. De hecho, lo que las recientes experiencias bolivianas dejan claro es cómo la forma multitud consigue construir organización política no sólo entre las distintas componentes de la clase obrera, y no sólo entre la multiplicidad en el ámbito racial y étnico, sino también entre estos ejes. «Esta fragmentación de los movimientos», explica Álvaro García Linera, «expresa la realidad misma de la sociedad segmentada desde el punto de vista étnico, cultural, político, de clase y regional, que nos obliga a reinventar los medios de articulación de lo social, no en tanto que fusión jerárquica, sino en tanto que redes horizontales provisionales»[9]. La forma multitud no es una llave mágica que abre todas las puertas pero sí que plantea adecuadamente un problema político real y postula como modelo para abordarlo un conjunto abierto de singularidades sociales que son autónomas e iguales, capaces conjuntamente, mediante la articulación de sus acciones en caminos paralelos en una red horizontal, de transformar la sociedad[10].

De esta suerte, multitud es un concepto de paralelismo aplicado, capaz de comprender la especificidad de las luchas altermodernas, que se caracterizan por relaciones de autonomía, igualdad e interdependencia entre vastas multiplicidades de singularidades. En las luchas bolivianas, al igual que en tantas otras similares en todo el mundo, no hay una figura única del trabajo, como en el caso de los mineros, que pueda guiar o reclamar la representación de todos los trabajadores. Por el contrario, mineros, trabajadores industriales, campesinos, parados, estudiantes, trabajadoras domésticas y muchos otros sectores del trabajo participan igualmente en la lucha. Asimismo, las luchas bolivianas no están dirigidas por grupos no indígenas pero tampoco, a decir verdad, por grupos indígenas. Una multiplicidad de singularidades sociales definidas más o menos por su cultura, etnia o posición laboral coordina sus luchas conjuntamente en la multitud. El principio rector en este caso es el mismo que veíamos más arriba en el contexto de los zapatistas: no apunta al recono-

---

[9] Álvaro García Linera, introducción a *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia,* Álvaro García Linera (ed.), La Paz, Diakonía/Oxfam, 2004, p. 17.

[10] Para el uso del término «multitud» por parte de Zavaleta, véase René Zavaleta, «Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia», *Bolivia hoy,* René Zavaleta (ed.), México DF, Siglo XXI, 1993, pp. 219-240. Para el uso del concepto por parte de estudiosos contemporáneos, véase la obra del grupo La Comuna, que incluye a Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera, Rául Prada Alcoreza, Óscar Vega y Luis Tapia. Entre los textos representativos se incluyen Raquel Gutiérrez, Álvaro García Linera y Luis Tapia, «La forma multitud de la política de las necesidades vitales», *El retorno de la Bolivia plebeya,* cit., pp. 133-184; Álvaro García Linera, «Sindicato, multitud y comunidad: movimientos sociales y formas de autonomía política», *Tiempos de rebelión,* La Paz, Muela del Diablo Editores, 2001, pp. 9-79, y Raúl Prada Alcoreza, «Política de las multitudes», *Memorias de octubre,* La Paz, Muela del Diablo Editores, 2004, pp. 89-135. Sobre la diferencia entre el uso del término «multitud» en Zavaleta y el del grupo Comuna, véase Álvaro García Linera, «Sindicato, multitud y comunidad», cit., p. 39, n. 30.

cimiento, la preservación o la afirmación de identidades, sino a la potencia de autodeterminación de la multitud. En la altermodernidad los obstáculos y divisiones de la antimodernidad –en particular los que se determinan entre luchas civilizatorias y luchas obreras– se han visto desplazados por una nueva fisonomía de las luchas que plantea la multiplicidad como un elemento primordial del proyecto político.

Las luchas de la multitud boliviana demuestran también otro rasgo esencial de la altermodernidad: su base en el común. En primer lugar, las reivindicaciones centrales de estas luchas están explícitamente encaminadas a asegurar que los recursos, tales como el agua y el gas, no serán privatizados. En este sentido, la multitud de la altermodernidad se opone a la república de la propiedad. En segundo y más importante lugar, las luchas de la multitud se basan en estructuras organizativas comunes, donde el común no se concibe como un recurso natural, sino como un producto social, y ese común es una fuente inagotable de innovación y creatividad. En la ciudad de El Alto, por ejemplo, el Comité de Defensa del Gas Nacional, que animó las luchas de 2003, funcionaba a partir de prácticas y estructuras de autogobierno que ya existían con anterioridad. El Alto es un suburbio proliferante de La Paz habitado principalmente por poblaciones aimara que han migrado a la capital desde el altiplano rural en los últimos veinte años. De esta suerte, por un lado las luchas se desarrollaron a partir de y estuvieron condicionadas por las pautas organizativas y las prácticas de autogobierno de las comunidades rurales aimara, que se basan en el común: acceso común a los recursos y la propiedad, responsabilidades comunes para los asuntos comunitarios, etc. Por otro lado, los consejos vecinales de El Alto, organizados en una federación municipal, forman otra base de autogobierno. Los consejos vecinales suministran una amplia gama de servicios que el gobierno no proporciona, desde la educación a la sanidad y otros servicios sociales, tomando decisiones acerca de los recursos compartidos y otras responsabilidades ciudadanas. De esta suerte, cuando la movilización de masas irrumpió en 2003, no se trató, como algunos supusieron, de una rebelión espontánea, sino de una estructura organizativa madura que se originó directamente a partir de redes ya existentes y prácticas consolidadas de autogobierno[11].

---

[11] Dos fuentes excelentes sobre los cimientos de la rebelión de 2003 en las estructuras existentes de autogobierno en El Alto resaltan diferentes aspectos: para un hincapié en los consejos vecinales, véase Raúl Zibechi, *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, pp. 33-60 y, para un hincapié en las estructuras de la comunidad aimara, véase Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes,* La Paz, Ediciones Yachaywasi, 2004, pp. 139-159. Sobre las formas de rebelión de la subjetividad joven y estudiante en El Alto, incluyendo el papel del *hip-hop* y otras formas culturales, véase Jiovanny Samanamud, Cleverth Cárdenas y Patrisia Prieto, *Jóvenes y política en El Alto,* La Paz, PIEB, 2007. Por último, para una reflexión filosófica sobre el papel de la multitud en el levantamiento de El Alto en 2003, véase Raúl Prada Alcoreza, *Largo octubre,* La Paz, Plural, 2004. Nuestro agradecimiento a Lía Haro por compartir con nosotros su investigación en Bolivia.

Esta visión de una multitud compuesta de un conjunto de singularidades y basada en prácticas de autodeterminación y en el común carece sin embargo de un elemento esencial de la altermodernidad: su constante metamorfosis, su mezcla y su movimiento. Toda singularidad es un devenir social. Así, pues, lo que la multitud presenta no es sólo una «sociedad abigarrada» implicada en una lucha común, sino también una sociedad constantemente en proceso de metamorfosis. Al fin y al cabo, la resistencia y la colaboración con los demás es siempre una experiencia transformadora. Antes que un mosaico estático de partes multicolores, esta sociedad se asemeja más a un caleidoscopio en el que los colores cambian constantemente para formar nuevos y más bellos diseños, llegando incluso a fundirse para crear nuevos colores.

Ruptura y constitución

En este capítulo hemos visitado algunos de los paisajes de la altermodernidad, poniendo el énfasis en cómo se desarrollan a partir de las luchas antimodernas y al mismo tiempo van más allá de éstas. La tarea de la altermodernidad, ilustrada por algunos movimientos sociales que experimentan con la forma multitud, no sólo consiste en resistir e impugnar las relaciones jerárquicas establecidas por la modernidad y las identidades de la antimodernidad, sino también en crear relaciones sociales alternativas basadas en el común. De esta suerte, la altermodernidad comparte algunos atributos, pero es fundamentalmente diferente de los discursos de la hipermodernidad y de la posmodernidad.

Podríamos decir, sirviéndonos humorísticamente de una especie de taquigrafía nacionalista, que los alemanes son los principales responsables del concepto de hipermodernidad, los intelectuales estadounidenses del de posmodernidad y los franceses del de altermodernidad –aunque nuestra preferencia por la postura de la altermodernidad no se debe a ninguna especie de francofilia–. Todos estos conceptos plantean algún tipo de ruptura histórica en o con la modernidad, pero la naturaleza de esa ruptura y las posibilidades que abre difieren en aspectos importantes. Con la expresión «hipermodernidad» pretendemos agrupar todos aquellos conceptos, tales como segunda modernidad y modernidad reflexiva, articulados por autores tales como Ulrich Beck y Jürgen Habermas, quienes no proponen en el mundo contemporáneo ninguna ruptura con los principios de la modernidad, sino una transformación de algunas de las principales instituciones de la modernidad. Estas perspectivas reconocen efectivamente muchos de los cambios estructurales del Estado-nación, las redisposiciones y regulaciones del trabajo y de la producción capitalista, la organización biopolítica de la sociedad, la familia nuclear, etc., pero ninguno de estos cambios implica para ellos una ruptura con la modernidad, y además no contem-

plan esa ruptura como un resultado deseable. Antes bien, imaginan una modernización de la modernidad y su perfeccionamiento mediante la aplicación de sus principios de un modo reflexivo a sus propias instituciones. A nuestro modo de ver, sin embargo, esta hipermodernidad sencillamente continúa las jerarquías que son centrales para la modernidad, depositando su fe en la reforma, y no en la resistencia, razón por la cual no impugna el dominio capitalista, por más que reconozca las nuevas formas de la «subsunción real» de la sociedad en el capital[12].

La posmodernidad marca una ruptura mucho más importante que la hipermodernidad, postulando el final de los elementos centrales de la modernidad, motivo de júbilo para algunos autores y de lamento para otros. En nuestro trabajo previo también hemos empleado el concepto de posmodernidad para hacer hincapié en la importancia de la ruptura histórica que presenta nuevas condiciones y nuevas posibilidades en una amplia variedad de campos sociales: en el terreno económico, por ejemplo, con la reorganización de las relaciones de producción con arreglo a la emergencia de la hegemonía de la producción inmaterial y, en el terreno político, con el declive de las estructuras de la soberanía nacional y la emergencia de mecanismos globales de control. Sin embargo, el término «posmodernidad» es conceptualmente ambiguo toda vez que es una denominación negativa, que se centra en lo que ha terminado. De hecho, muchos autores que afirman el concepto de la posmodernidad pueden ser adscritos a las tradiciones del «pensamiento negativo» y/o de las filosofías de la *Krisis*[13]. Se centran en el destino destructivo de la Ilustración y en la impotencia de la razón frente a las nuevas figuras del poder; pero, a pesar de su enérgica protesta y de la denuncia de la incapacidad de la razón para reaccionar a la crisis, no hay reconocimiento alguno por su parte de las capacidades de las subjetividades existentes de resistir a ese poder y de luchar por la liberación. De esta suerte, los filósofos de la *Krisis* comprenden correctamente, en algunos casos tal vez sin darse cuenta, el declive definitivo de la línea dominante del pensamiento de la Ilustración y de su eurocentrismo, pero sólo pueden ofrecer pensamiento débil y esteti-

---

[12] Véase, por ejemplo, Ulrich Beck y Christoph Lau, «Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the "Meta-Change" of Modern Society», *British Journal of Sociology* 56, 4 (diciembre de 2005), pp. 525 557. Sobre la cuestión de la hipermodernidad y de la posmodernidad, véase también Antonio Negri, *Fabrique de porcelaine,* París, Stock, 2006 [ed. cast.: *La fábrica de porcelana,* Buenos Aires, Paidós, 2008].

[13] Jean-Marie Vincent analiza la superación de la modernidad con arreglo a la confluencia de la «totalización» capitalista de la civilización y de un proceso de «desaliento» cultural. Véase Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée,* París, Éditions du Félin, 1998, pp. 184-189. Véase también Massimo Cacciari, *Krisis: Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein,* Milán, Feltrinelli, 1976 [ed. cast.: *Krisis: ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein,* México DF, Siglo XXI, 1982].

cismo mientras presiden la tumba de la crítica ilustrada –y, naturalmente, en torno a la tumba se empieza a hablar de teología–[14]. Las diferentes teorías de la posmodernidad, extraordinariamente distintas, aluden por regla general a la volatilidad contemporánea de las normas y las convenciones sociales, pero el término no recoge de suyo una idea fuerte de resistencia ni articula lo que constituye «más allá» de la modernidad.

En cambio, la altermodernidad marca una ruptura más profunda con la modernidad que la hiper o la posmodernidad. De hecho, dista doblemente de la modernidad toda vez que, en primer lugar, se basa en las luchas de la antimodernidad y en su resistencia a las jerarquías cardinales de la modernidad y, en segundo lugar, rompe con la antimodernidad, rechazando la oposición dialéctica y pasando de la resistencia a la propuesta de alternativas. Aquí no cabe ninguna fe en que los principios cardinales de la modernidad puedan ser reformados y perfeccionados como sucede con los defensores de la hipermodernidad. Hace mucho tiempo que las luchas de la antimodernidad se han despojado de todo residuo de tales ilusiones. Y, a diferencia de la mayoría de las propuestas de la posmodernidad, la altermodernidad proporciona una idea fuerte de nuevos valores, nuevos saberes y nuevas prácticas; en definitiva, la altermodernidad constituye un *dispositivo* para la producción de subjetividad.

Para construir ahora una definición de la altermodernidad en sus propios términos y no limitándose a contraponerla a otros conceptos, proponemos tres líneas generales de investigación, cada una de las cuales designa historias de lucha que se reúnen en la altermodernidad. La primera es una línea de la Ilustración europea o, para ser más exactos, una línea alternativa dentro de la Ilustración europea. Dimos un ejemplo más arriba cuando trazábamos las conexiones entre Maquiavelo, Spinoza y Marx. Desde los comienzos de la sociedad burguesa y de la filosofía moderna europea, esta línea ha designado la búsqueda de una democracia absoluta contra el absolutismo soberano con independencia de cómo éste se organice, aun bajo apariencia republicana[15]. Muchas de las figuras centrales en el canon de la filosofía europea, como Immanuel Kant y Friedrich Nietzsche, ocupan posiciones ambiguas respecto a esta línea, pero la necesidad de criticarlos a la par que el pensamiento europeo en su conjunto nunca debe hacernos olvidar que la tradición y sus principales filósofos también contienen concepciones de la liberación extraordinariamente potentes. Puede ser que en ocasiones el deseo de liberar a la humanidad del fardo de la pobreza y de la explotación, la superstición y la dominación quede sumergido y resulte irreconocible por la formación trascendental dominante que legitima y con-

---

[14] Las versiones débiles del posmodernismo, de Jean-François Lyotard y Richard Rorty a Jean Baudrillard y Gianni Vattimo, ofrecen este tipo de reacción estetizada a la crisis, virando a veces hacia la teología.

[15] Véase Jonathan Israel, *Radical Enlightenment,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

solida las relaciones de poder de la modernidad, pero continúa no obstante en el pensamiento europeo como una línea alternativa y subterránea.

Los movimientos obreros en todo el mundo constituyen una segunda línea que, de modo dramático y a veces trágico, ha corrido por las fronteras ente modernidad, antimodernidad y altermodernidad. También aquí, tanto en la teoría marxista como en la práctica socialista, la línea alternativa se ha visto a menudo sumergida y se ha vuelto irreconocible. En las teorías dominantes de los movimientos obreros, la ideología de la linealidad del progreso y del desarrollo capitalista ha estado a menudo asociada a la convicción de que el pensamiento y la sociedad europeas son la fuente de la innovación y por ende prefiguran el curso futuro del resto del mundo. Los Estados socialistas y el «socialismo realmente existente» siempre escondieron en sus armarios la certeza de que las relaciones productivas de la modernidad capitalista tenían que ser mantenidas y que el progreso tiene que proceder mediante «estadios de desarrollo». Sin embargo, una crítica implacable de esto no debe impedirnos ver la línea alternativa que existe a lo largo de toda la tradición. Hemos de tener presentes los momentos de poderosa ambivalencia que, como vimos más arriba, caracterizan a los pensadores centrales de la tradición: en el Marx temprano y tardío, en sus intentos de reconocer el comunismo en la crítica de la propiedad privada y en sus críticas de la naturaleza eurocéntrica y progresivista de sus propias teorías; en la tendencia recurrente en el pensamiento de Lenin a reabrir el terreno de la lucha antiimperialista y arrancar la acción comunista al bloque estructural del desarrollo capitalista, y en la contradicción en Mao entre el dinamismo aplicado al fomento de una revolución anticapitalista radical con la construcción de una nueva civilización basada en el común y la construcción burocrática de una economía de mercado y de un Estado autoritario, una tensión que está presente desde la guerra de guerrillas contra los japoneses y la Larga Marcha al Gran Salto Adelante y la Revolución cultural. (De hecho, tal vez el mejor enfoque para comprender la revuelta de Tiananmen consiste en leer las reivindicaciones de los estudiantes y los trabajadores de Pekín como una tentativa de renovación de la esperanza radical de esta línea democrática contra las sirenas y la violencia de las nuevas estructuras de la disciplina y de la gestión empresarial capitalistas que la jerarquía del partido estaba en vías de imponer.) No obstante, a pesar de las derrotas y de las catástrofes de esta tradición, en la realidad de la experiencia revolucionaria en las luchas de liberación contra la explotación y la jerarquía, y en todos los momentos de resistencia antimoderna, también ha estado presente un camino alternativo que plantea la posibilidad de romper definitivamente con la relación de poder de mando que la modernidad inventó. Dentro de unos años podremos ser capaces de mirar hacia atrás y comprobar que el resultado del socialismo realmente existente y su desplome no hacía sino demostrar que la relación social entre explotación y dominación que parecía definir sólo la organiza-

ción del trabajo en realidad impregna toda la sociedad. Dicho de otra manera, dentro de las experiencias del socialismo realmente existente el tránsito al dominio del biopoder cobró forma completa y por ende las fuerzas de la biopolítica surgen también aquí, configurando las líneas de altermodernidad.

Una tercera línea vincula entre sí las fuerzas de la antimodernidad que resisten a la colonialidad, el imperialismo y las innumerables permutaciones del dominio racializado. Describíamos más arriba el peligro de que tales movimientos queden atascados en una posición reactiva y de oposición y nunca salgan de la dialéctica con la modernidad. Pero hay un peligro aún mayor, el de que las sucesivas revueltas terminen reproduciendo las relaciones jerárquicas de poder de la modernidad. ¡Cuántas luchas victoriosas de liberación nacional han conducido a la construcción de Estados poscoloniales que tan sólo perpetúan las relaciones capitalistas de propiedad y poder de mando a partir de un pequeño grupo de elites, ajustándose a la posición de la nación en el fondo de la jerarquía global y aceptando el hecho de que amplias porciones de su población se vean condenadas a la miseria! Y, sin embargo, dentro de las tradiciones de la antimodernidad vive siempre la emergencia posible de fuerzas y formas altermodernas, sobre todo, como hemos visto, cuando el común aparece como la base y el objetivo de las luchas –no sólo el común como un elemento dado, tal como la tierra o los recursos naturales, sino también y con mayor motivo el común como un resultado, tal como las redes de relaciones sociales o las formas de vida.

Sin embargo, ninguna de estas tres líneas es suficiente por sí sola para construir una definición adecuada de la altermodernidad. Nuestra hipótesis es que las fuerzas de la antimodernidad en cada uno de estos tres dominios, constantemente derrotadas y contenidas en el pasado, pueden ser reformuladas hoy como altermodernidad cuando se vinculan a las líneas de resistencia en los otros terrenos. La totalidad capitalista no es, como parecía a muchos, el punto de llegada o el final de la historia en el que todos los antagonismos pueden ser absorbidos, sino el límite en el que las resistencias proliferan por toda la esfera de la producción y en todos los ámbitos de la vida social. Las tres líneas tienen que entrelazarse al objeto de reconocer la metamorfosis, la transformación antropológica que exige la altermodernidad. Como afirmaran Frantz Fanon y Che Guevara en diferentes contextos, para derrotar a la modernidad e ir más allá de la antimodernidad, es preciso crear una nueva humanidad.

El tránsito de la anti a la altermodernidad ilumina algunos aspectos del papel contemporáneo del intelectual. En primer lugar, aunque la crítica –de las estructuras normativas, las jerarquías sociales, la explotación, etc.– sigue siendo necesaria, no es una base suficiente para la actividad intelectual. El intelectual también debe ser capaz de crear nuevas disposiciones teóricas y sociales, traduciendo las prácticas y los deseos de las luchas en normas e instituciones, proponiendo nuevas modalidades de organización social. Dicho de otra manera, la vocación crítica debe ser impul-

sada hacia delante para moverse constantemente desde la ruptura con el pasado a la cartografía de un nuevo futuro. En segundo lugar, aquí no hay lugar para vanguardias o incluso para intelectuales orgánicos de las fuerzas de progreso en el sentido gramsciano. El intelectual es y sólo puede ser un militante, implicado como una singularidad entre otras, embarcado en el proyecto de coinvestigación que apunta a hacer la multitud. De esta suerte, el intelectual no está «en cabeza», determinando los movimientos de la historia o «al margen» para criticarlos, sino completamente «dentro». La función del intelectual hoy, aunque en muchos sentidos radicalmente diferente, comparte algunos aspectos con la que desarrollaba en el contexto de la patrística en los primeros siglos del cristianismo. Aquél era en muchos aspectos un movimiento revolucionario dentro de un Imperio, que organizaba a los pobres contra el poder y exigía no sólo una ruptura radical con el saber y las costumbres tradicionales, sino también una invención de nuevos sistemas de pensamiento y práctica, del mismo modo que hoy debemos encontrar una salida de la modernidad capitalista para inventar una nueva cultura y nuevos modos de vida. Así, pues, llamemos a esto, sólo medio en broma, una *nueva* patrística, en la que el intelectual se encarga de la tarea no sólo de denunciar el error y desenmascarar las ilusiones, y no sólo para encarnar los mecanismos de nuevas prácticas de conocimiento, sino también, junto con otros en un proceso de coinvestigación, para producir una nueva verdad.

De homine 1
La razón biopolítica

> Imaginemos a personas que sólo pudieran pensar en voz alta (del mismo modo que hay personas que sólo pueden leer en voz alta).
>
> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* n.° 331

En su *Historia de la locura,* Foucault no sólo expone en detalle cómo se inventa la locura mediante una serie de cercamientos y exclusiones de mentalidades y poblaciones, y no sólo, revelando esa historia, trata de socavar el imperio soberano de la razón, sino que apunta también a otra verdad que yace más allá de la locura. «¿Es posible», conjetura Foucault, «que la producción de la verdad de la locura se manifieste en formas que no son las de las relaciones de saber?»[1]. La perspectiva de la altermodernidad yace en esa otra racionalidad, que se extiende más allá del par razón/locura. Ahora bien, ¿cuál es la verdad *más allá* de la locura? O, dicho de modo más sencillo, ¿cómo es posible esa *otra* y dónde cabe encontrarla?

Una respuesta lógica a estas cuestiones consiste en buscar una verdad y una racionalidad *fuera.* De hecho, en el mismo momento en que citamos el estudio de la locura de Foucault, debemos extenderla más allá de los límites europeos de su pensamiento para analizar los efectos de la razón colonial sobre los colonizados y sobre

---

[1] Michel Foucault, «Le pouvoir psychiatrique», *Dits et écrits,* 4 vols., París, Gallimard, 1994, 2, p. 686. Véase también la crítica de Foucault de Jacques Derrida, «Cogito and the History of Madness», *Writing and Difference,* trad. de Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, pp. 31-63 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia,* trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989], y Michel Foucault, «Réponse à Derrida», *Dits et écrits,* 2, pp. 281-295.

la atribución de la locura a los mismos[2]. Algunas de las críticas más poderosas de la epistemología en la segunda mitad del siglo XX fundan efectivamente puntos de vista fuera o en otro lugar, basados en la identidad y en la posición de los subordinados. «La razón de Calibán» y las epistemologías descoloniales son ejemplos que se enfrentan al eurocentrismo; asimismo, las epistemologías feministas han impugnado la fuerza de dominación de género en la producción de pensamiento y de conocimiento[3].

Una de las grandes contribuciones de estos marcos ha consistido en desenmascarar la falsa universalidad y objetividad de las epistemologías tradicionales, demostrando que aquellos sistemas de conocimiento están incrustados dentro de las jerarquías y de las relaciones de poder que caracterizan a la modernidad.

El punto de vista exterior y la fundamentación en la identidad que dan su potencia a tales críticas epistemológicas también pueden resultar ser una limitación, algo de lo que muchos de sus practicantes son profundamente conscientes. Donna Haraway, por ejemplo, advierte que toda búsqueda de un punto de vista fuera, basado en una identidad, está teñido del sueño de una vuelta al Jardín del Edén, a un lugar de absoluta pureza[4]. Otra manera de plantear este peligro, por utilizar el lema de Fanon que rescatábamos más arriba, es que tales proyectos corren el riesgo de quedarse atascados en la antimodernidad. En la epistemología como en la política, es preciso que nos centremos en las fuerzas de la crítica y la resistencia que están dentro de la modernidad y desde esa posición interna descubrir los medios de creación de una alternativa. El tránsito desde la anti a la altermodernidad, en el contexto epistemológico, debe conducir a una concepción biopolítica de la racionalidad.

Dos intuiciones nos sirven como guías iniciales para explorar el terreno de la razón biopolítica. En primer lugar, *la experiencia del común* proporciona un marco para salir del atolladero epistemológico creado por la oposición entre lo universal y lo particular. Una vez que hemos criticado los falsos universales que caracterizan a la racionalidad moderna dominante, toda nueva tentativa de promover verdades universales es justamente vista con recelo, porque la crítica ha desenmascarado no sólo esas pretensiones

---

[2] Véase Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Explorations of Central Africa,* Berkeley, University of California Press, 2000.

[3] Además de Henry, *Caliban's Reason,* cit., véase Walter Mignolo, «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference», *South Atlantic Quarterly* 101, 1 (invierno de 2002), pp. 57-96. Para una buena panorámica de las variantes de las epistemologías feministas, véase Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies,* Nueva York, Routledge, 1993, y Sandra Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader,* Nueva York, Routledge, 2004.

[4] Véase Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto» y «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature,* Nueva York, Routledge, 1991, pp. 149-181 y 183-201 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres,* trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 1995].

específicas de universalidad, sino también la base trascendente o trascendental a partir de la cual se proclaman las verdades universales. Sin embargo, no es suficiente limitarnos sin más, en reacción a esto último, a los saberes particulares sin pretensión alguna de verdad. El común atraviesa diagonalmente la oposición entre lo universal y lo particular. El uso normal de los términos «sentido común» y «saber común» aferra algo de lo que tenemos en mente en la medida en que se extienden más allá de las limitaciones de lo particular y comprenden una cierta generalidad social, pero por regla general estos términos conciben el común como algo pasivo, ya dado en la sociedad. En cambio, nosotros nos concentramos, siguiendo la concepción de las «nociones comunes» de Spinoza, en la *producción y la productividad* del común mediante prácticas sociales colectivas. Como lo universal, el común reivindica la verdad, pero, en lugar de descender desde lo alto, esta verdad es construida desde abajo[5].

Esto nos conduce directamente a nuestra segunda intuición orientadora: la epistemología tiene que fundarse en el terreno de la lucha –lucha que no sólo impulsa la crítica de la presente realidad de dominación, sino que anima también la constitución de otra realidad–. Decir que la verdad se construye desde abajo significa que se forja a través de la resistencia y de las prácticas del común. Así, pues, nuestra concepción de lo biopolítico y de su desarrollo no es sin más análoga al tránsito político de la antimodernidad a la altermodernidad, como indicábamos más arriba. En cierto sentido es el proceso mismo de lucha visto ahora a través de un nuevo atributo –una lucha biopolítica que produce al mismo tiempo una nueva realidad y una nueva verdad.

Descubrir una base de saber en el común implica, en primer lugar, una crítica de la pretensión de objetividad de la tradición científica pero una crítica que, desde luego, no busca un afuera de esa tradición. Por el contrario, esa crítica surge desde el interior, a través de lo que Foucault denomina «la insurrección de los saberes [...] contra los efectos de poder centralizadores que están unidos a la institucionalización y el funcionamiento de todo discurso científico organizado en una sociedad como la nuestra»[6]. La crítica de la objetividad de la ciencia, que está aliada con la política de la verdad que ha respaldado y desarrollado las prácticas coloniales, capitalistas, masculinistas e imperiales de la dominación, se ha vuelto ahora algo convencional, pasando a gozar de una amplia aceptación, al menos dentro de los círculos académicos

---

[5] Véase, por ejemplo, la esclarecedora discusión de Antonio Gramsci acerca del «sentido común» en «Critical Notes on an Attempt at Popular Sociology», *Selection fron the Prison Notebooks,* trad. de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 419-472. Sobre las «nociones comunes» en Spinoza, véase Martial Guéroult, *Spinoza,* vol. 2, *L'Âme,* París, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 324-333.

[6] Michel Foucault, *Society Must Be Defended,* trad. de David Macey, Nueva York, Picador, 2003, p. 9 [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad: curso del Collège de France (1975-1976),* trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003].

progresistas. Sin embargo, lo que nos interesa específicamente y se pone de manifiesto sobre todo desde la perspectiva interna e insurreccional es que aquí se forma a un sujeto común que no tiene nada que ver con lo trascendental.

En efecto, la emergencia del común es lo que ha atraído a tantos autores a las posibilidades epistemológicas y políticas abiertas por las ideas de juegos de lenguaje y de formas de vida de Wittgenstein. «Entonces, ¿dices que aquello en lo que los seres humanos coinciden decide lo que es cierto y lo que es falso?», se pregunta retóricamente Wittgenstein. Y responde: «Cierto y falso es aquello que *dicen* los seres humanos, y en el *lenguaje* coinciden los seres humanos. Esto no es ninguna coincidencia de opiniones, sino de la forma de vida *[Lebensform]*»[7]. Tenemos que destacar dos aspectos de la operación de Wittgenstein. En primer lugar, fundando la verdad en el lenguaje y en los juegos de lenguaje, arranca la verdad a toda fijación en lo trascendental y la sitúa en el terreno fluido y cambiante de la práctica, desplazando los términos de la discusión del conocer al hacer. En segundo lugar, tras desestabilizar la verdad, devuelve a ésta una consistencia. La práctica lingüística es constituyente de una verdad que es organizada en formas de vida: «Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida»[8]. Los conceptos de Wittgenstein consiguen eludir, por un lado, la experiencia individual y casual y, por el otro, las identidades y verdades trascendentales, revelando por el contrario, entre o más allá de éstas, el común. Al fin y al cabo, el lenguaje y los juegos de lenguaje son organizaciones y expresiones del común, como lo es la idea de una forma de vida. La biopolítica de Wittgenstein pasa del conocimiento a través de la práctica colectiva a la vida, todo ello en el terreno del común[9].

Muchos otros ejemplos de la tradición filosófica de la crítica de la epistemología están asimismo vinculados al común. Por ejemplo, más arriba hemos explorado brevemente el camino en la fenomenología que lleva de Merleau-Ponty a Levinas y Derrida, en el que la crítica del conocimiento se asocia a una analítica del *Mitsein* (estar con), que es, desde luego, otra poderosa concepción del común. Sin embargo, la cuestión no estriba en la referencia al común, sino en dónde se sitúa éste –ya sea que el común se vea, por un lado, naturalizado o de una u otra manera hipostasiado o, por el otro, fundado en la práctica colectiva–. Considérese, por ejemplo, el tipo de hipóstasis que es habitual en la antropología funcionalista y en la sociología. Philippe Descola caracteriza ese funcionalismo como una perspectiva en la que todos los ele-

---

[7] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, n.º 241, p. 75 [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 2008].

[8] *Ibid.*, n.º 19, p. 7.

[9] Para una tesis wittgensteiniana sobre el paso del conocer al hacer y de la epistemología a la acción política, véase Linza Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

mentos constitutivos de un conjunto natural concuerdan –con base en un lugar definido– y sirven así para perpetuar una totalidad estable[10]. Del mismo modo que Claude Lévi-Strauss afirma que «todo uso del concepto de identidad debe comenzar con la crítica de esta noción», es decir, la crítica de toda «identidad sustancial», todo uso de la noción del común debe comenzar también por su crítica[11]. De esta suerte, el común ocupa la posición paradójica de un fundamento o presupuesto que es también el resultado del proceso. Así, pues, llegados a este punto de nuestra investigación, nuestro análisis debe apuntar no al «ser común», sino al «hacer el común».

Algunos antropólogos contemporáneos, emprendiendo un camino paralelo al nuestro, llegan a una conclusión similar acerca del papel del común en una racionalidad alternativa y biopolítica, que vaya más allá de la división entre naturaleza y cultura, entre *Naturwissenschaften* [ciencias de la naturaleza] y *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu]. Eduardo Viveiros de Castro, por ejemplo, utiliza la ontología no moderna de los amerindios de la Amazonia brasileña como un punto de vista para criticar la tradición de la epistemología moderna. Provocativamente, plantea la perspectiva amerindia como una inversión de una serie de posiciones convencionales de la filosofía moderna para explicar las consecuencias del hecho de que los amerindios conciban a los animales y a otros no humanos como «personas», como especies de humanos, de tal suerte que las interacciones humanas con lo que normalmente se llamaría «naturaleza» cobran la forma de algo así como «relaciones sociales». De resultas de ello, mientras que la filosofía moderna (de Kant a Heisenberg) postula que el punto de vista crea el objeto, aquí el punto de vista crea el sujeto y, mientras que la filosofía moderna concibe una naturaleza y muchas culturas, aquí hay una cultura (todos son en cierto sentido humanos) pero muchas naturalezas (que ocupan mundos diferentes). De esta suerte, Viveiros de Castro descubre, a diferencia del «multiculturalismo» de la filosofía moderna, un «multinaturalismo» amerindio: «Una cultura, muchas naturalezas –una epistemología, múltiples ontologías–. El perspectivismo implica el multinaturalismo, puesto que una perspectiva no es una representación. Una perspectiva no es una representación porque las representaciones son una propiedad de la mente o del espíritu, mientras que el punto de vista está situado en el cuerpo», y «lo que llamo "cuerpo" no es sinónimo de sustancia característica o de forma fija; en este sentido, el cuerpo es una concatenación de afectos o de modos de ser que constituyen un *habitus*»[12]. Las ontologías múltiples

---

[10] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture,* París, Gallimard, 2005, pp. 129-131.

[11] Claude Lévi-Strauss, *L'Identité: Séminaire interdisciplinaire,* París, PUF, 1983, p. 331 [ed. cast.: *La identidad,* trad. de Beatriz Dorriots, Barcelona, Petrel, 1981].

[12] Eduardo Viveiros de Castro, «Exchanging Perspectives: The Transformation of Subjects into Objects in Amerindian Ontologies», *Common Knowledge* 10, 3 (2004), pp. 474-475.

no implican divisiones fijas entre los entes. Antes bien, Viveiros de Castro describe, en su estudio de la cosmología araweté, un universo en el que el devenir antecede al ser y en el que la relación con la alteridad no es sin más un medio de fundar la identidad, sino un proceso constante: devenir jaguar, devenir otro[13]. Nuestro propósito aquí –así como el de Viveiros de Castro– no es defender una ontología amerindia no moderna, sino más bien usar esa perspectiva para criticar la epistemología moderna y empujarla a una racionalidad altermoderna. Como vimos en el recorrido que hicimos por Wittgenstein, también aquí es preciso un desplazamiento de acento desde el conocer al hacer, generando una multiplicidad de seres constantemente abiertos a la alteridad que son revelados a través de la perspectiva del cuerpo, que es una concatenación de afectos o de modos de ser, esto es, de formas de vida –todo lo cual se apoya en un proceso de hacer el común.

Bruno Latour llega por medios diferentes a una afirmación similar, a saber, que el común ha de ser construido, pero en ese punto se da por satisfecho y llega a la conclusión: debemos organizar los *tâtonnements,* es decir, el tanteo de ensayo y error de la experiencia. Estamos de acuerdo con Latour en que, entre naturaleza y cultura, siempre experimentamos el mundo en fragmentos, pero nosotros insistimos en una potencia mucho mayor, no de recomponer totalidades perdidas, sino de expresarlas en el tejido de una experiencia común y, *a través de la práctica,* constituir a partir de ellas una nueva forma de vida[14].

Cuando ponemos tanto énfasis en el común, como hacemos aquí, es probable que haya quienes objeten que ello equivale a adoptar un supuesto de mismidad o de identidad que rechaza o niega la diferencia. Por el contrario, debemos recalcar que, cuando el común aparece en el pensamiento de Wittgenstein o de Viveiros de Castro, acarrea una afirmación de singularidades. Las concepciones de los juegos de lenguaje y de las formas de vida de Wittgenstein presentan el común sólo en la medida en que engranan la alteridad: el común está compuesto de interacciones entre singularidades, tales como las singularidades de la expresión lingüística. Esto mismo es cierto en el caso de las ontologías múltiples amerindias y de los procesos de devenir que describe Viveiros de Castro. Las diferencias de perspectiva señalan diferencias no sólo de opiniones o principios, sino también qué mundo habitamos –o, a decir verdad, indican que habitamos mundos diferentes–. Y sin embargo todo mundo se define por devenires, constantemente engranados con la alteridad. Mientras que

---

[13] Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society,* trad. de Catherine Howard, Chicago, University of Chicago Press, 1992 [en la edición original en portugués: *Araweté: Os deuses canibais,* 1986]

[14] Véase Bruno Latour, *Politics of Nature,* trad. de Catherine Porter, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004.

identidad y diferencia se colocan en una relación de oposición, el común y la singularidad no sólo son compatibles, sino mutuamente constitutivos.

Estamos ya en condiciones de ofrecer provisionalmente tres características que habría de cumplir una razón biopolítica: tendría que poner la racionalidad al servicio de la vida; la técnica al servicio de las necesidades ecológicas, donde por ecológico entendemos no sólo la preservación de la naturaleza, sino el desarrollo y la reproducción de relaciones «sociales», como dice Viveiros de Castro, entre humanos y no humanos, y la acumulación de la riqueza al servicio del común. Esto deja meridianamente claro (recorriendo ahora los mismos tres puntos en orden inverso) que la valorización económica ya no es posible salvo partiendo de la apropiación social de los bienes comunes, que la reproducción del mundo de la vida y de su entorno físico ya no es posible salvo si las tecnologías están directamente controladas por el proyecto del común y que la racionalidad ya no puede funcionar salvo como un instrumento de la libertad común de la multitud, como un mecanismo para la institución del común.

Sin embargo, todo esto permanece exánime e inerte a no ser que la razón biopolítica se asiente en el terreno de la práctica colectiva, donde el estado de ser en común se transforma en un proceso de hacer el común. La práctica colectiva de la razón biopolítica tiene que cobrar la forma de la *investigación estratégica,* una forma de militancia. Esto es necesario, en primer lugar, porque, como sosteníamos en *De corpore* 1, en el contexto biopolítico la verdad nace y muere como un acontecimiento del ser, producido por una experiencia común. Spinoza comenta con sorna en cierto momento que, para expresar la verdad del sestercio o del escudo (dos monedas diferentes) que tengo en mi mano y captar su valor, tengo que referirme a la voz común que les da valor monetario. La verdad sólo puede ser proclamada en voz alta. Sin embargo, en *De homine* 1 vemos que la verdad no sólo debe ser proclamada, sino también obrada, lo que Spinoza identifica con la fórmula *experientia sive praxis* [experiencia o práctica], el principio de una verdad formada por el activismo de sujetos que quieren vivir una vida común. Ninguna fuerza trascendente o trascendental puede interponerse entre los sujetos y la verdad, entre los ciudadanos y su potencia. «En lo que respecta a la política», escribe Spinoza, «la diferencia entre Hobbes y yo [...] consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el Estado natural»[15]. Proclamada en voz alta, la verdad es producida en la acción realizada en común, sin intermediarios.

---

[15] Baruch Spinoza, carta 50 a Jarig Jelles, *Complete Works,* cit., pp. 891-892 [ed. cast.: *Correspondencia,* ed. y trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, pp. 308-309].

El tipo de investigación estratégica que tenemos en mente se asemeja, por una parte, a la «encuesta de fábrica» marxista tradicional que investigaba las condiciones y relaciones de los trabajadores mediante una combinación entre distancia sociológica y objetivos políticos pero que seguía siendo fundamentalmente externa respecto a la situación, en manos de la elite intelectual del partido[16]. Por otra parte, también se asemeja al tipo de producción interactiva de conocimiento habitual en los *teach-ins* de la década de los sesenta, que justamente se concebía como un tipo de práctica ética completamente inmersa en el tejido común de la situación social pero que no era realmente movilizada como una acción política[17]. Una tercera concepción se acerca más a la investigación estratégica que tenemos en mente, pues incorpora elementos de las dos últimas, pero va más allá de ellas: el uso de la idea de *dispositivos* por parte de Foucault, esto es, de los mecanismos materiales, sociales, afectivos y cognitivos que operan en la producción de subjetividad. Foucault define el *dispositivo* como una red de elementos heterogéneos orientados por un fin estratégico:

> Por *dispositivo* entiendo –digamos– una especie de formación que, en un momento histórico dado, ha tenido la función principal de responder a una urgencia. El dispositivo tiene, pues, una función estratégica dominante [lo que supone] que se trata de una determinada manipulación de relaciones de fuerzas, de una intervención racional y concertada en esas relaciones de fuerzas, tanto para desarrollarlas en una dirección como para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. Por lo tanto, el *dispositivo* está siempre inscrito en un juego de poder *[jeu de pouvoir],* pero asimismo está siempre unido a uno o varios límites de saber, que nacen del mismo pero que a su vez lo condicionan[18].

La idea de saber estratégico de Foucault nos permite concebir la producción colectiva del común como una intervención en las relaciones de fuerza actuales tendente a subvertir los poderes dominantes y a reorientar las fuerzas en una dirección determinada. En este sentido, la producción estratégica de conocimiento implica inmediatamente una producción alternativa de subjetividad. La dinámica del *dispositivo* no sólo se extiende desde un proceso de conocimiento a la prescripción de la subjetividad, sino que está siempre abierta a la constitución del común, desde el

---

[16] Véase Gianfranco Pala (ed.), «L'inchiesta operaia di Marx» (1880), *Quaderni rossi* 5 (abril de 1965), pp. 24-30.

[17] Sobre la lógica de los *teach-ins* en la década de los sesenta, véase, por ejemplo, Marshall Sahlins, «The Future of the National Teach-In: A History» (1965), *Culture in Practice,* Nueva York, Zone Books, 2000, pp. 209-218.

[18] Michel Foucault, «Le jeu de Foucault», *Dits et écrits,* cit., 3, pp. 299-300.

interior, podríamos decir, de la historia y de la vida, comprometiéndose en el proceso de revolucionamiento de las mismas. De esta suerte, la razón biopolítica se define por una especie de resonancia ontológica entre los *dispositivos* y el común.

Sin embargo, todo lo que acabamos de decir a través de Foucault se ha alcanzado a través de una serie de caminos diferentes mediante las discusiones internas de los movimientos de la multitud en las últimas décadas. Uno de estos caminos partió de la crisis de los movimientos obreros industriales y de sus saberes científicos en la década de los sesenta. Los intelectuales dentro y fuera de las fábricas lucharon para arrebatar el proceso de producción de conocimiento a la jerarquía del partido, desarrollando un método de «coinvestigación» para construir junto a los trabajadores saberes alternativos desde abajo que están completamente dentro de la situación e intervienen en las relaciones de poder actuales[19]. Otro camino ha sido fraguado por profesores y estudiantes que sacaron su trabajo de las universidades tanto para poner sus habilidades al servicio de los movimientos sociales como para enriquecer su investigación aprendiendo de los movimientos y participando en la producción de conocimiento que en ellos se desarrolla. Esta investigación militante no se concibe como un servicio a la comunidad –como un sacrificio de valor académico para cumplir una obligación moral–, sino como algo superior desde el punto de vista académico porque abre a una mayor potencia de producción de conocimiento[20]. Un tercer camino, que se ha desarrollado principalmente entre los movimientos globales en los últimos años, adopta los métodos de «coinvestigacion» desarrollados experimentalmente en las fábricas y los aplica a todo el terreno de la producción biopolítica. En centros sociales autogestionados y universidades nómadas, en sitios web y revistas de movimiento, se han desarrollado formas extraordinariamente avanzadas de conocimiento militante que están completamente alojadas en los circuitos de la práctica social[21]. Por todos estos caminos, la investigación estratégica es siempre la producción de conocimiento mediante *dispositivos*. Es compromiso activo con la producción de subjetividad para transformar la realidad, lo que en última instancia implica la producción de nuevas verdades. «Los sueños revolucionarios manaban del compromiso político como una erupción», escribe Robin Kelley; «los movimientos

---

[19] Véase Romano Alquati, *Sulla Fiat ed altri scritti,* Milán, Feltrinelli, 1975, y *Per fare conricerca,* Turín, Velleità Alternative, 1993.

[20] Véase, por ejemplo, Charles Hale, «Activist Research v. Cultural Critique», *Cultural Anthropology* 21, 1 (2006), pp. 96-120.

[21] Véase, por ejemplo, MTD Solano y Colectivo Situaciones, *La hipótesis 891,* Buenos Aires, De mano en mano, 2002; Collettivo Edu-factory (ed.), *L'università globale,* Roma, Manifestolibri, 2008 [ed. cast. ampliada: Edu-factory y Universidad Nómada (eds.), *La universidad en conflicto. Capturas y fugas en el mercado global del saber,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2010]; y Marta Malo (ed.), *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

sociales colectivos son incubadores de nuevo conocimiento»[22]. A decir verdad, la investigación estratégica es algo de lo que uno no puede hablar si no la está haciendo.

Seguimos buscando confirmaciones y verificaciones de nuestra práctica en la realidad, esperando que sean revolucionarias, dice Enzo Melandri, pero en realidad no faltan confirmaciones. Las que faltan son las revoluciones. Tenemos que dejar de centrarnos en el pajar y encontrar la aguja. Las cosas saldrán bien o mal dependiendo de las suertes inciertas de la revolución[23].

---

[22] Robin Kelley, *Freedom Dreams,* Boston, Beacon Press, 2002, p. 8.

[23] Sustituimos «analogía» por «confirmación» cuando parafraseamos aquí a Melandri, sin apartarnos en exceso, o así lo esperamos, de su significado. Véase Enzo Melandri, *La linea e il circolo,* Macerata, Quodlibet, 2004, p. 810.

Tercera parte
El capital (y las luchas por la riqueza común)

> Así, pues, exigimos y decidimos tomar tanto tierras como bosques comunales como medios de nuestro sustento, y considerarlos como nuestros iguales, no nuestros superiores, sabiendo perfectamente que *Inglaterra,* nuestra tierra natal, tiene que ser un tesoro común de medios de sustento para todos, sean quienes sean.
>
> Gerrard Winstanley *et al.,* «Declaración del pueblo pobre y oprimido de Inglaterra»

3.1 Metamorfosis de la composición del capital

> El efecto de una escritura en lengua extranjera sobre nuestro ánimo es como el efecto de las perspectivas repetidas y vistas en la cámara oscura, que pueden ser tan distintas y corresponder fielmente a los objetos y perspectivas reales en función de que la cámara está ajustada para verterlas con precisión; de tal suerte que *todo el efecto depende de la cámara oscura antes que del objeto real.*
>
> Giacomo Leopardi, *Zibaldone*

La composición técnica del trabajo biopolítico

La producción económica está atravesando un periodo de transición, en el que cada vez más los resultados de la producción capitalista son relaciones sociales y formas de vida. Dicho de otra manera, la producción capitalista está tornándose biopolítica. Antes de empezar a inventar nuevas herramientas para esta nueva situación, hemos de volver al método de Marx para comprender el estado actual de la vida económica: investigar la composición del capital, lo que implica distinguir la proporción y el papel de la fuerza de trabajo y del capital constante en los procesos de producción contemporáneos. Y, en concreto, tenemos que investigar en primer lugar la «composición técnica» del capital o, en realidad, la composición técnica del trabajo para verificar quién produce, qué produce y cómo produce en la economía global de hoy día. La determinación de los contornos generales de la composición técnica del trabajo nos dará una base no sólo para reconocer las formas contemporáneas de la explotación y el control capitalistas, sino también para evaluar los medios que tenemos a nuestra disposición para un proyecto de liberación del capital.

Tres tendencias principales destacadas por los estudiosos de la economía política nos ofrecen una buena primera aproximación a las transformaciones actuales que está sufriendo el trabajo en muchas partes del mundo. En primer lugar, está la tendencia a la hegemonía o la preponderancia de la producción inmaterial en los procesos de valorización capitalista[1]. «La dimensión inmaterial de los productos», afirma André Gorz, su valor simbólico, estético y social, «predomina sobre su realidad material»[2]. Imágenes, información, conocimiento, afectos, códigos y relaciones sociales, por ejemplo, están llegando a adquirir más peso que las mercancías materiales o los aspectos materiales de las mercancías en el proceso de valorización capitalista. Desde luego, esto no significa que la producción de bienes materiales, tales como los automóviles o el acero, estén desapareciendo o incluso descendiendo en cantidad, sino más bien que su valor depende cada vez más de y está subordinado a los factores y bienes inmateriales. Las formas de trabajo que producen estos bienes inmateriales (o los aspectos inmateriales de los bienes materiales) pueden ser denominadas coloquialmente el trabajo de la cabeza y el corazón, incluyendo formas de trabajo de servicios, trabajo afectivo y cognitivo, aunque no deberíamos dejarnos engañar por estas sinécdoques convencionales: el trabajo cognitivo y afectivo no está aislado en órganos específicos, sino que involucra conjuntamente cuerpo y mente. Dicho de otra manera, por más que los productos sean inmateriales, el acto de producir sigue siendo tan corpóreo como intelectual. Lo que es común a estas diferentes formas de trabajo, una vez que abstraemos sus diferencias concretas, queda expresado de la mejor manera por su carácter biopolítico. «Si tuviéramos que aventurar una respuesta acerca del modelo emergente en las próximas décadas», propone Robert Boyer, «probablemente tendríamos que referirnos a la *producción del ser humano por el ser humano* y explorar inmediatamente el contexto institucional que permitiría su emergencia»[3]. Y, como señala Christian Marazzi, la transición actual en la producción capitalista apunta a un «modelo antropogenético» o, con otras palabras, a un giro biopolítico de la economía. Los seres vivos como capital fijo están en el centro de esta transformación, y la producción de formas de vida está tornándose en la base del valor añadido. Éste es un proceso en el que la puesta al trabajo de facultades, competencias y saberes humanos –las adquiridas en el puesto de trabajo pero, con mucho mayor motivo, las acumuladas fuera del trabajo en la interacción con sistemas productivos automatizados y digitalizados– es directamente productiva de

---

[1] Sobre la hegemonía emergente de la producción inmaterial, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude,* Nueva York, Penguin, 2004, pp. 103-115 [ed. cast.: *Multitud,* trad. de J. A. Bravo, Madrid, Debate, 2004].

[2] André Gorz, *L'Immatériel,* París, Galilée, 2003, p. 35 .

[3] Robert Boyer, *La Croissance, début de siècle,* París, Albin Michel, 2002, p. 192.

valor[4]. Así, pues, un rasgo distintivo del trabajo de la cabeza y del corazón es que, paradójicamente, el *objeto* de producción es en realidad un *sujeto,* definido, por ejemplo, por una relación social o una forma de vida.

La segunda tendencia principal de la composición técnica del trabajo es la llamada feminización del trabajo, que por regla general hace referencia a tres cambios relativamente separados. En primer lugar, cuantitativamente, indica el rápido aumento en la proporción de mujeres en el mercado del trabajo asalariado en las últimas dos o tres décadas en partes del mundo tanto dominantes como subordinadas. En segundo lugar, la feminización del trabajo señala un cambio cualitativo de la jornada de trabajo y por ende la «flexibilidad» del trabajo para las mujeres tanto como para los hombres. Ha habido un rápido declive de la jornada de trabajo dividida regularmente y que había sido conseguida por muchos trabajadores, sobre todo en Europa y algunos otros países dominantes, que permitía ocho horas de trabajo, ocho horas de ocio y ocho horas de sueño. El empleo a tiempo parcial e informal, los horarios irregulares y los trabajos múltiples –aspectos que durante mucho tiempo han sido característicos del trabajo en las partes subordinadas del mundo– están generalizándose ahora incluso en los países dominantes. En tercer lugar, la feminización del trabajo indica cómo las cualidades que tradicionalmente han estado asociadas al «trabajo de las mujeres», tales como las tareas afectivas, emocionales y relacionales, están volviéndose cada vez más centrales en todos los sectores del trabajo, aunque de formas diferentes en distintas partes del mundo. (Y esto encaja con el predominio de la producción biopolítica que constituye la primera tendencia.) En este contexto, se viene abajo la división económica tradicional entre trabajo productivo y reproductivo, a medida que la producción capitalista aspira cada vez con mayor claridad a la producción no sólo (y tal vez ni siquiera con un rango principal) de mercancías, sino también de relaciones sociales y de formas de vida. A medida que la división temporal entre tiempo de trabajo y tiempo de vida se torna confusa, la potencia productiva del trabajo está transformándose en una potencia de generar vida social. Podemos aceptar el término «feminización» para indicar estos cambios siempre que se enuncie con ironía amarga, puesto que no ha tenido como resultado la igualdad de género ni ha destruido la división de género del trabajo. ¡Al contrario! A las mujeres se les exige el trabajo afectivo de forma desproporcionada dentro y fuera del trabajo. De hecho, toda mujer que no esté dispuesta a realizar trabajo afectivo cuando le sea requerido –sonreír adecuadamente, tender al resquemor, tejer relaciones sociales y por regla general dar cuidado y crianza– es vista como una especie de monstruo. Además, a pesar de su entrada masiva en la fuerza de trabajo salarial, en muchos países del mundo las mujeres siguen siendo las principales respon-

---

[4] Christian Marazzi, «Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione», *Reinventare il lavoro,* Jean-Louis Laville (ed.), Roma, Sapere, 2000, 2005, pp. 107-126.

sables del trabajo doméstico y reproductivo no pagado, al mismo tiempo que soportan el mayor peso de los trabajos en el sector informal en las áreas tanto rurales como urbanas. La doble jornada de trabajo de las mujeres es un obstáculo poderoso para una mayor educación y un mayor acceso a trabajos mejores y mejor pagados. Las transformaciones del trabajo con arreglo a algunas cualidades tradicionalmente asociadas con el trabajo de las mujeres y la entrada creciente de mujeres en la fuerza de trabajo asalariada han tenido como resultado en la mayoría de los casos un empeoramiento de las condiciones para las mujeres (así como para los hombres). Los aspectos engañosos del término «feminización» son un motivo por el cual consideramos más útil, siempre que tengamos presente la naturaleza de género de estos procesos, entender estos cambios como los de un trabajo que *deviene biopolítico,* que hace hincapié en las fronteras cada vez más borrosas entre trabajo y vida, y entre producción y reproducción[5].

La tercera tendencia principal de la composición técnica del trabajo es el resultado de nuevas pautas de migración y de procesos de mezcla social y racial. Todos los ámbitos de las empresas capitalistas en los países dominantes, desde las enormes corporaciones a las pequeñas empresas, desde la agricultura a la manufactura, desde el trabajo doméstico a la construcción, necesitan flujos constantes de migrantes tanto legales como ilegales para complementar la fuerza de trabajo local –y esto genera continuamente conflictos ideológicos dentro de las clases capitalistas, como veremos más tarde, puesto que se ven obligadas por sus carteras a favorecer los flujos migratorios, pero se oponen a ellos en su conciencia moral, nacionalista y a menudo racista–. Asimismo, hay enormes flujos internacionales de trabajo sur-sur y migraciones masivas dentro de cada país, a menudo en sectores muy específicos de la producción. Estas migraciones transforman los mercados de trabajo en términos cuantitativos, haciéndolos propiamente globales, por más que, desde luego, los movimientos del trabajo no sean libres, sino que se ven muy constreñidos a trayectorias muy específicas, que con frecuencia acarrean peligros extremos. Al mismo tiempo, los mercados de trabajo se han visto también transformados cualitativamente. Por una parte, el género de la migración está cambiando, de tal suerte que las mujeres están constituyendo una porción creciente de los flujos, tanto para aceptar trabajos tradicionalmente indicados para las mujeres –como el trabajo doméstico, el trabajo sexual, el cuidado de los mayores y de enfermería– como para ocupar puestos de baja cualifi-

[5] Sobre la feminización del trabajo, véase Guy Standing, «Global Feminization through Flexible Labor: A Theme Revisited», *World Development* 27, 3 (marzo de 1999), pp. 583-602; V. Spike Peterson, *A Critical Rewriting of Global Political Economy,* Londres, Routledge, 2003, pp. 62-65; Valentine Moghadam, *Globalizing Women,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005, pp. 51-58, y Nazneed Kanji y Kalyani Menon-Sen, «What Does the Feminisation of Labour Mean for Sustainable Livelihoods», International Institute for Environment and Development, agosto de 2001.

cación y de empleo intensivo de mano de obra en los sectores manufactureros, tales como la electrónica, el textil, el calzado y el juguete, en los que hoy predominan las trabajadoras jóvenes. Este cambio camina conjuntamente con la «feminización» del trabajo, asociado a menudo al estereotipo racial de los «dedos ágiles» de las mujeres del Sur global. «Las ideas de *flexibilidad, temporalidad, invisibilidad y domesticidad* en la naturalización de las categorías del trabajo», escribe Chandra Mohanty, «son cruciales en la construcción de las mujeres del Tercer Mundo como una fuerza de trabajo barata e idónea»[6]. Por otra parte, la migración laboral está (y siempre ha estado) caracterizada por la división racial y el conflicto. A veces, las migraciones resaltan las divisiones raciales globales del trabajo cruzando sus fronteras, y otras veces, sobre todo en los países dominantes, las jerarquías raciales se tornan en detonantes del conflicto. Sin embargo, la migración, aun cuando crea condiciones de dureza y sufrimiento extraordinarios, siempre conserva el potencial de subvertir y transformar la división racial, en términos tanto económicos como sociales, mediante el éxodo y la confrontación.

Estas tres tendencias principales plantean importantes desafíos a los conceptos y métodos tradicionales de la economía política, en gran medida porque la producción biopolítica desplaza el centro económico de gravedad de la producción de mercancías materiales a la de relaciones sociales, confundiendo, como hemos dicho, la división entre producción y reproducción. Los valores y activos intangibles, como los denominan los economistas, plantean un problema porque los métodos de análisis económico descansan por regla general en medidas cuantitativas y calculan el valor de objetos que son contables, tales como coches, ordenadores y toneladas de trigo. Asimismo, la crítica de la economía política, incluyendo la tradición marxista, ha solido centrarse en la medida y en los métodos cuantitativos para comprender el plusvalor y la explotación. Sin embargo, los productos biopolíticos tienden a *exceder* toda medida cuantitativa y a cobrar formas *comunes,* que son fácilmente compartibles y difíciles de cercar como propiedad privada. Si volvemos a Marx desde esta nueva perspectiva, advertimos que la progresión de las definiciones del capital en su obra nos ofrece de hecho una clave importante para analizar este contexto biopolítico. Aunque la riqueza en la sociedad capitalista aparece en primer lugar como una inmensa colección de mercancías, Marx revela que en realidad el capital es un proceso de creación de plusvalor mediante la producción de mercancías. Pero Marx desarrolla ulteriormente esta penetrante intuición y descubre que, en su esen-

---

[6] Chandra Mohanty, «Women Workers and Capitalist Scripts», *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, M. Jacqui Alexander y Chandra Mohanty (eds.), Nueva York, Routledge, 1997, p. 20. Véase también V. Spike Peterson, *A Global Rewriting of Global Political Economy,* cit., pp. 65-68.

cia, el capital es una *relación social* o, a decir verdad, la reproducción constante de una relación social mediante la creación de plusvalor a través de la producción de mercancías. Reconocer el capital como una relación social nos ofrece una primera clave para analizar la producción biopolítica.

Michel Foucault aprecia toda la extrañeza y la riqueza de la línea del pensamiento de Marx que lleva a la conclusión de que «l'homme produit l'homme», llamando la atención sobre el hecho de que no debemos entender la frase de Marx como una expresión de humanismo. «Para mí, lo que debe ser producido no es el hombre tal y como la naturaleza lo diseñó, o como prescribe la naturaleza; debemos producir algo que todavía no existe y que no sabemos lo que será.» También previene contra una comprensión de esto como una mera continuación de la producción económica entendida en un sentido convencional: «No estoy de acuerdo con aquellos que entienden esta producción del hombre por el hombre como algo que se realizaría como la producción de valor, la producción de riqueza o de un objeto de uso económico; por el contrario, es la destrucción de lo que somos y la creación de algo completamente otro, una innovación total»[7]. Dicho de otra manera, no podemos entender esta producción en términos de sujeto productor y objeto producido. Antes bien, tanto productor como producto son sujetos: los seres humanos producen y los seres humanos son producidos. Foucault advierte claramente (sin dar la impresión de haber comprendido plenamente sus consecuencias) el carácter explosivo de esta situación: el proceso biopolítico no se limita a la reproducción del capital como una relación social, sino que presenta también el potencial de un proceso autónomo que podría destruir el capital y crear algo completamente nuevo. La producción biopolítica y estas tres tendencias principales que hemos perfilado implican, como es obvio, nuevos mecanismos de explotación y de control capitalistas, que exploraremos con mayor detalle a continuación, pero no debemos apartar la vista desde el principio, siguiendo la intuición de Foucault, del modo en que la producción biopolítica, en particular en los modos en que excede los límites de las relaciones capitalistas y remite constantemente al común, concede al trabajo una creciente autonomía y proporciona las herramientas o las armas que podrían empuñarse en un proyecto de liberación.

La explotación biopolítica

Poniendo de manifiesto los contornos generales de la composición técnica del trabajo –quién produce, qué producen y cómo–, hemos abordado la primera mitad

[7] Michel Foucault, «Entretien» (con Duscio Tromadori), *Dits et écrits*, 4 vols., cit., 4, p. 74. En este punto de la entrevista Foucault discute sus diferencias con la Escuela de Fráncfort.

del método de investigación de la composición del capital de Marx, en lo que atañe a la forma emergente de la producción biopolítica. Pasamos ahora a la «composición orgánica», que consiste en la relación entre capital variable y capital constante o, expresándolo en términos que sugieren la metáfora «orgánica» de Marx, entre trabajo vivo y trabajo muerto (en forma de máquinas, dinero, materias primas y mercancías). Investigando la composición orgánica del capital contemporáneo, tendremos que abordar las nuevas condiciones de la producción de plusvalor en el contexto biopolítico, así como las nuevas formas de explotación. Dicho de otra manera, la composición orgánica no sólo hace referencia a las condiciones «objetivas» de la producción capitalista, sino también y con mayor razón a las condiciones «subjetivas» contenidas en la relación antagonista entre capitalistas y obreros, que se expresan como explotación y revuelta.

La acumulación capitalista en nuestros días ocupa una posición cada vez más externa respecto al proceso de producción, de tal suerte que la explotación cobra la forma de la *expropiación del común*. Este cambio puede reconocerse de dos formas principales. Los estudiosos que critican el neoliberalismo a menudo hacen hincapié en que hoy la acumulación capitalista es cada vez más una operación de pillaje que funciona mediante la desposesión, transformando en propiedad privada tanto la riqueza pública como la riqueza poseída socialmente en común[8]. Naomi Klein, por ejemplo, se sirve de la noción de «capitalismo del desastre» para analizar el modelo de política económica neoliberal aplicado en muchos países en todo el mundo, que se aprovecha de un momento de conmoción, tanto si ha sido deliberadamente generado militar y políticamente como si ha sido el resultado de un desastre medioambiental, para favorecer la privatización masiva de las industrias públicas, de las estructuras públicas de protección social, de las redes públicas de transporte, etc.[9]. Los estudiosos que se ocupan de las regiones subordinadas y sobre todo aquellos países en los que las estructuras estatales son particularmente débiles, incluyendo a muchas partes de África, resaltan casos en los que la acumulación neoliberal implica la expropiación del común principalmente en forma de recursos naturales. Los procesos de extracción –de petróleo, diamantes, oro y otras materias– prosperan en zonas devastadas por la guerra sin Estados soberanos ni estructuras jurídicas sólidas. Las

---

[8] Véase, por ejemplo, los análisis del neoliberalismo de David Harvey en *The New Imperialism,* Oxford, Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo,* trad. de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2004], y *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford, Oxford University Press, 2005 [ed. cast.: *Breve historia del neoliberalismo,* trad. de Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2007]. Véase también Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception,* Durham, Duke University Press, 2006.

[9] Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007 [ed. cast.: Naomi Klein, *La doctrina del* shock: *el auge del capitalismo del desastre,* trad. de Isabel Fuentes García *et al.,* Barcelona, Paidós, 2009].

compañías capitalistas extranjeras, a menudo empleando a pocos trabajadores locales, extraen riqueza y la transportan fuera del país con modalidades que recuerdan el saqueo llevado a cabo bajo los regímenes coloniales en el pasado[10]. Así, pues, no causa sorpresa que los estudiosos marxistas hayan dedicado una nueva atención en los últimos años al concepto de acumulación primitiva, puesto que ese concepto permitió a Marx comprender la acumulación de riqueza fuera del proceso de producción capitalista, mediante la expropiación directa de la riqueza humana, social y natural –vendiendo, por ejemplo, a esclavos africanos a los propietarios de plantaciones, o saqueando el oro de las Américas–. Sin embargo, los estudiosos marxistas contemporáneos suelen desviarse de Marx, como vimos en la segunda parte, mostrando que no hay ninguna relación histórica lineal entre tales mecanismos de acumulación primitiva y los procesos de producción capitalista, ninguna historia progresiva del desarrollo en la que la primera da paso a la segunda, sino más bien un vaivén constante en el que la acumulación primitiva reaparece constantemente y coexiste con la producción capitalista. Y, en la medida en que la economía neoliberal de hoy día favorece cada vez más la acumulación mediante la expropiación del común, el concepto de acumulación primitiva se torna en una herramienta analítica más central si cabe[11].

Sin embargo, la primera forma de la expropiación del común, que se centra en las políticas neoliberales entendidas como desposesión y expropiación, no nos proporciona recursos suficientes para analizar la composición orgánica del capital. Aunque articula plenamente las políticas de Estado y las suertes del trabajo muerto, dice poco acerca de otro elemento necesario para una investigación de la composición orgánica del capital: la productividad del trabajo vivo. Por expresarlo en otros términos, los economistas políticos (y los críticos de la economía política) no deberían darse por satisfechos con exposiciones del neoliberalismo que plantean la acumulación capitalista tan sólo o principalmente como la expropiación de la riqueza existente. El capital es y tiene que ser en esencia un *sistema* productivo que genera riqueza a través de la fuerza de trabajo que emplea y explota.

Una segunda forma de expropiación del común, que se centra en la explotación del trabajo biopolítico, nos permite emprender mucho mejor una investigación marxiana de la composición orgánica del capital. Las tres principales tendencias de la transformación de la composición técnica del trabajo que bosquejábamos más arriba están todas implicadas en la producción de formas comunes de riqueza, tales como

---

[10] Sobre las economías de extracción en el sur y el centro de África, véase James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order,* Durham, Duke University Press, 2006, pp. 194-210.

[11] Sobre la acumulación primitiva, véase Jason Read, *The Micro-Politics of Capital,* SUNY Press, 2003, y Sandro Mezzadra, «Attualità della preistoria», *La condizione postcoloniale,* Verona, Ombre Corte, 2008, pp. 127-154.

saberes, información, imágenes, afectos y relaciones sociales, que posteriormente son expropiadas por el capital para generar plusvalor. Obsérvese inmediatamente que esta segunda forma remite principalmente a una idea del común diferente del de la primera. La primera es una idea tradicional relativamente inerte, que por regla general supone los recursos naturales. Los primeros teóricos sociales europeos modernos conciben el común como munificencia de la naturaleza a disposición de la humanidad, incluyendo la tierra fértil de labranza y los frutos de la tierra, formulándolo a menudo en términos religiosos mediante referencias a las Santas Escrituras. John Locke, por ejemplo, proclama que «Dios, como dice el rey David, Salmos, CXV. 16, ha dado la tierra a los hijos de los hombres; la ha dado a la humanidad en común»[12]. La segunda idea del común es dinámica; supone tanto el producto del trabajo como los medios de la producción futura. Este común no es sólo la tierra que compartimos, sino también los lenguajes que creamos, las prácticas sociales que fundamos, los modos de socialidad que definen nuestra relación, etc. Esta forma del común no se presta a una lógica de la escasez como en el caso de la primera: «Aquel que recibe una idea de mí», afirma Thomas Jefferson en una observación ya célebre, «recibe él mismo instrucción sin mermar la mía; del mismo modo que aquel que enciende su vela con la mía recibe luz sin dejarme a mí sin ella»[13]. La expropiación de esta segunda forma del común –el común artificial o, en realidad, el común que desdibuja la división entre naturaleza y cultura– es la clave de comprensión de las nuevas formas de explotación del trabajo biopolítico.

Cuando analizamos la producción biopolítica, nos vemos devueltos de la explotación a la alienación, invirtiendo la trayectoria del pensamiento de Marx –sin volver, sin embargo, al humanismo de su juventud–. La producción biopolítica presenta, en efecto, las características de la alienación en nuevas y destacadas formas. Por ejemplo, con respecto al trabajo cognitivo y afectivo, el capital aliena del trabajador no sólo el producto del trabajo, sino el proceso de trabajo mismo, de tal suerte que las y los trabajadores no sienten sus propias capacidades de pensar, amar y cuidar cuando están trabajando[14]. Pero esta fuerza de atracción de la categoría de aliena-

---

[12] John Locke, *Second Treatise of Government,* Indianapolis, Hackett, 1980, p. 18 [ed. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil,* trad. de Carlos Mellizo, Santiago Díaz-Hellín y Víctor Méndez, Madrid, Tecnos, 2010].

[13] Thomas Jefferson a Isaac McPherson, 13 de agosto de 1813, *The Writings of Thomas Jefferson,* Andrew A. Lipscomb y Albert Ellery Bergh (eds.), 20. vols., Washington DC, Thomas Jefferson Memorial Association, 1905, 13, p. 333.

[14] Sobre el concepto de alienación respecto al trabajo afectivo, véase Kathi Weeks, «Life within and against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics», *Ephemera* 7 1 (2007), pp. 233-249. Véase también Christophe Dejours (ed.), *Plaisir et souffrance dans le travail,* 2 vols., París, Aocip, 1987-1988; *La fonction psychologique du travail,* París, PUF, 1999.

ción se debe también al hecho de que algunas características estrechamente vinculadas a la explotación, sobre todo las que indican el papel productivo del capital, se han debilitado. El capital –por más que pueda constreñir el trabajo biopolítico, expropiar sus productos, e incluso en algunos casos proporcionar los instrumentos de producción– no organiza la cooperación productiva. En referencia a la gran industria, Marx reconoce que el papel esencial del capitalista en el proceso de producción, que está claramente vinculado a los mecanismos de explotación, consiste en proveer cooperación, es decir, en reunir a los trabajadores en la fábrica, darles las herramientas para que trabajen juntos, proporcionarles un plan para que cooperen e imponer su cooperación. El capitalista asegura la cooperación, imagina Marx, como el general en el campo de batalla o el director de orquesta[15]. Sin embargo, en la producción biopolítica el capital no determina la disposición cooperativa, o al menos no en la misma medida. El trabajo cognitivo y el trabajo afectivo producen por regla general cooperación autónomamente respecto al poder de mando capitalista, incluso en algunas de las circunstancias de mayor explotación y constricción, como en los servicios de atención telefónica o en los servicios de comidas. Los medios de cooperación intelectuales, comunicativos y afectivos son creados por regla general en los encuentros productivos mismos y no pueden ser dirigidos desde el exterior. De hecho, podríamos decir incluso que, en lugar de proveer cooperación, el capital *expropia la cooperación* como un elemento central de la explotación de la fuerza de trabajo biopolítica. Esta expropiación tiene lugar no tanto desde el trabajador individual (porque la cooperación implica ya una colectividad), sino más claramente desde el ámbito del trabajo social, operando en el plano de los flujos de información, de las redes de comunicación, de los códigos sociales, de las innovaciones lingüísticas y de las prácticas de los afectos y las pasiones. La explotación biopolítica implica la expropiación del común, en este sentido, en el plano de la producción social y de la práctica social.

De esta suerte, el capital captura y expropia el valor a través de la explotación biopolítica que es producida, en cierto sentido, *externamente* respecto al mismo. No es ninguna coincidencia que, a medida que la producción biopolítica se torna hegemónica, los economistas usan con mayor frecuencia la noción de «externalidades» para entender el aumento y la pérdida de valor. Afirman, por ejemplo, que una población con buena formación es una externalidad positiva para una corporación que opera en un país específico, mientras que una población con bajos niveles de formación es una externalidad negativa: la productividad de la corporación se eleva o

[15] Sobre la cooperación, véase Karl Marx, *Capital,* vol. 1, trad. de Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, pp. 439-454 [ed. cast.: *El capital,* Libro I, trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1984].

desciende con arreglo a factores que le son completamente externos[16]. Volveremos con mayor detalle sobre la cuestión de las externalidades, pero podemos formular aquí la hipótesis de que los economistas reconocen la importancia creciente de factores externos respecto al capital porque de hecho, invirtiendo la formulación económica convencional, el capital es cada vez más externo respecto al proceso productivo y a la generación de la riqueza. Dicho de otra manera, el trabajo biopolítico es cada vez más autónomo. El capital es depredador, como afirman los analistas del neoliberalismo, en la medida en que trata de capturar y expropiar la riqueza común producida autónomamente.

Para plantear esta misma cuestión con una terminología económica diferente y desde una perspectiva algo diferente, la explotación de la fuerza de trabajo y la acumulación de plusvalor deben ser entendidas no en referencia al beneficio, sino a la *renta capitalista*[17]. Mientras que el beneficio es generado principalmente mediante la implicación interna en el proceso de producción, la renta se concibe por regla general como un modo externo de extracción. En la década de los treinta, John Maynard Keynes predijo y saludó con agrado la perspectiva de la «eutanasia del rentista» y por lo tanto la desaparición del «inversor sin función alguna» como figura principal del capital. Concebía «el aspecto rentista del capital como una fase de transición que desaparecerá cuando haya hecho su trabajo». El futuro del capital pertenecía al inversor capitalista activamente implicado en la organización y la supervisión de la producción[18]. En cambio, en las redes contemporáneas de la producción biopolítica, la extracción de valor del común es realizada cada vez más sin que el capitalista intervenga en su producción. Esta primacía renovada de la renta nos proporciona elementos esenciales para comprender por qué el capital financiero, junto con el inmenso estrato que Keynes denigra en tanto que inversores sin función alguna, ocupa hoy una posición central en la gestión de la acumulación capitalista, capturando y expropiando el valor creado en un plano muy desligado del proceso de trabajo.

Cabe una observación final sobre los conceptos de Marx: en diferentes puntos de nuestra obra hemos considerado útil la idea de subsunción real de Marx, por la cual entiende un momento en el que el capital ya no se limita a absorber dentro de sus procesos disciplinarios y sus procesos de producción actividades laborales preexistentes, creadas fuera del capital (ésta es tan sólo una subsunción formal), sino que

---

[16] Sobre las externalidades en economía, véase Yann Moulier Boutang, *Le Capitalisme cognitif*, París, Ámsterdam, 2007, y Carlo Vercellone, *Capitalismo cognitivo*, Roma, Manifestolibri, 2006.

[17] Véase Carlo Vercellone, «Finance, rente et travail dans le capitalisme cognitif», *Multitudes* 32 (marzo de 2008), pp. 32-38.

[18] John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Londres, Macmillan, 1936, p. 376 [ed. cast.: *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, trad. de Eduardo Hornedo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980].

crea de hecho formas de trabajo nuevas y propiamente capitalistas, integrando el trabajo plenamente, por así decirlo, dentro del cuerpo capitalista. En el contexto biopolítico, podría decirse que el capital subsume no sólo el trabajo sino a la sociedad en su conjunto o, en realidad, la vida social misma, puesto que la vida es tanto lo que se pone a trabajar en la producción biopolítica como lo que es producido. Sin embargo, esta relación entre capital y vida social productiva ya no es *orgánica* en el sentido en que Marx entendía ese término, porque el capital es cada vez más externo y desempeña un papel cada vez menos funcional en el proceso productivo. Antes que un órgano que funciona dentro del cuerpo capitalista, la fuerza de trabajo biopolítica está tornándose cada vez más autónoma, mientras que el capital se limita a gravitar sobre ella de forma parasitaria con sus regímenes disciplinarios, sus aparatos de captura, sus mecanismos de expropiación, sus redes financieras, etc. La ruptura de la relación orgánica y la creciente autonomía del trabajo están en el corazón de las nuevas formas de crisis de la producción y el control capitalistas, a las que dedicamos ahora nuestra atención.

Crisis de la producción y el control biopolíticos

El capital está en crisis. ¿Y qué? Leemos todos los días en los periódicos noticias sobre las crisis: crisis bursátiles, crisis de crédito, crisis hipotecarias –todo tipo de crisis–. Algunas personas perderán dinero y otras se harán ricas. Hubo un tiempo en el que había quienes creían que los desequilibrios objetivos de la economía capitalista, sus ciclos y sus crisis endémicas de producción, circulación y realización terminarían conduciendo a su derrumbe. Por el contrario, como nos han mostrado los análisis más sagaces del capital, éste funciona averiándose o, para ser más exactos, mediante la destrucción creativa llevada a cabo mediante las crisis. De hecho, en los regímenes económicos neoliberales contemporáneos, la crisis y el desastre se han vuelto cada vez más importantes en tanto que palancas para privatizar los bienes públicos y poner en marcha nuevos mecanismos de acumulación capitalista[19]. Pero no todas las crisis capitalistas son lo mismo[20]. Mientras que las crisis económicas *objetivas* pueden ser funcionales para la acumulación capitalista, las crisis que son *subjetivas* y políticas (o, en realidad, igualmente económicas y políticas) plantean una verdadera amenaza para el capital. Este tipo de crisis surge hoy en el contexto de la producción biopolítica, en la que las potencias de la nueva composición técnica de la fuerza

[19] Véase de nuevo Naomi Klein, *The Shock Doctrine,* cit.

[20] Sobre las formas de las crisis concebidas por la economía política tradicional, véase Adelino Zanini, *Economic Philosophy,* Oxford, Peter Lang, 2008.

de trabajo no pueden ser contenidas por las modalidades de control capitalista; de hecho, el ejercicio del control capitalista está tornándose cada vez más en una argolla para la productividad del trabajo biopolítico.

Antes de bosquejar los contornos de la crisis actual, tenemos que recordar las características básicas de una crisis similar del control capitalista que surgió en la década de los setenta del siglo pasado, después de que las luchas obreras y sociales de la década de los sesenta socavaran las bases del modelo del Estado del bienestar en los países dominantes. La crisis del Estado y de la producción capitalista en ese periodo fue provocada no solo por las luchas obreras que reivindicaban constantemente salarios más altos, una mayor redistribución de la riqueza y mejoras de la calidad de vida de las clases trabajadoras, sino también por una insubordinación generalizada de los trabajadores junto a una serie de otros movimientos sociales, más o menos coordinados, que hacían reivindicaciones sociales y políticas cada vez mayores. Samuel Huntington tuvo al menos algún presentimiento del peligro cuando se lamentaba de que «negros, indios, chicanos, grupos étnicos blancos, estudiantes y mujeres» estaban creando con sus reivindicaciones al Estado no sólo una crisis económica y fiscal, sino también, y lo que es más grave, una crisis de control[21]. Sin embargo, es importante situar estas crisis en relación con las otras crisis y con las transformaciones resultantes del capital y del Estado. El Estado del bienestar mismo sirvió durante varias décadas como una respuesta eficaz a las crisis generadas principalmente por las luchas obreras de las primeras décadas del siglo XX, pero en la década de los setenta sus mecanismos ya no podían controlar las nuevas fuerzas sociales y económicas que habían surgido. En respuesta a la crisis de la década de los setenta, se produjo un desplazamiento del Estado del bienestar al Estado neoliberal y a las formas biopolíticas de producción y control.

Leemos estos sucesos históricos conforme a una relación constante y de determinación recíproca entre estructuras de dominio capitalista y luchas de liberación. (Dudamos en llamar dialéctica a esta relación, porque no hay una resolución sintética, sino sólo un movimiento de un lado a otro.) Por una parte, las luchas obreras y sociales determinan la reestructuración del capital y, por otra, esa reestructuración condiciona los términos de las luchas futuras. Dicho de otra manera, en cada época del desarrollo capitalista, con cada transformación de la composición técnica del trabajo, los trabajadores utilizan los medios a su disposición para inventar nuevas formas de revuelta y de autonomía respecto al capital y, en respuesta a esto, el capital se ve forzado a reestructurar las bases de producción, explotación y control, transformando de nuevo la composición técnica; llegado este punto, los trabajadores vuelven a descubrir nuevas

---

[21] Véase Michel Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy,* Nueva York, NYU Press, 1975, p. 61.

armas para nuevas revueltas, y así sucesivamente. Nuestra hipótesis, pues, es que hoy nos acercamos a otro momento de este tipo de crisis.

Para una primera aproximación a la crisis biopolítica actual, podemos volver a las tres tendencias generales en la transformación del trabajo de las que hablábamos más arriba. Cada tendencia indica estrategias del control capitalista de la fuerza de trabajo, pero en cada caso encontramos que los mecanismos de control contradicen la productividad del trabajo biopolítico y obstruyen la creación de valor, exacerbando así la crisis. Respecto a la primera tendencia, el desarrollo de las formas cognitivas, afectivas y biopolíticas de trabajo, las estrategias del poder de mando capitalista se desarrollan intensiva y extensivamente. Las estrategias intensivas fundamentalmente dividen y segmentan el campo común de la cooperación productiva, estableciendo una suerte de puestos de mando fronterizos gracias a los cuales las agencias privadas y/o estatales observan y regulan los procesos de producción a través de diferentes técnicas de disciplina, vigilancia y supervisión. Otras estrategias intensivas drenan el común que sirve de base para la producción biopolítica, desmantelando, por ejemplo, las instituciones de la educación pública mediante la privatización de la educación primaria y la retirada de la financiación de la educación secundaria. Las estrategias extensivas están tipificadas por el funcionamiento de las finanzas, puesto que ésta no interviene directamente en las redes productivas, sino que se extiende por encima de éstas, expropiando y privatizando la riqueza común alojada en los saberes, códigos, imágenes, prácticas afectivas y relaciones biopolíticas acumuladas que producen. De esta suerte, los procesos de apropiación por parte del capital se contraponen al común que el trabajo biopolítico crea socialmente. A este respecto, el mundo financiero, en su relativa separación, remeda (o, a decir verdad, refleja e invierte) los movimientos de la fuerza de trabajo social. Sin embargo, cuando reconocemos el común, no como objeto, sino como sujeto del desarrollo, está claro que la multitud que lucha por mantener y reproducir sus «formas de vida» no puede ser tratada con los regímenes tradicionales de disciplina y control. Tal y como demuestran la crisis de las hipotecas *subprime* estadounidenses y la posterior crisis económica global, cuando el Estado se ve obligado a rescatar a los bancos para corregir los excesos de la iniciativa privada y garantizar el bienestar social, el conflicto entre capital y trabajo vivo empieza a tener lugar en el terreno de las finanzas.

Aquí nos topamos con la primera contradicción, porque tanto las estrategias de control intensivas como las extensivas destruyen el común, las primeras segmentando o drenando las bases comunes de producción y las últimas privatizando los resultados comunes. La productividad del trabajo biopolítico se reduce cada vez que el común es destruido. Consideremos, por ejemplo, la producción de conocimiento científico, un campo muy especializado pero que comparte las características básicas de la producción biopolítica en su conjunto. Para que el conocimiento científico

pueda producirse, la información, los métodos y las ideas relevantes producto de la actividad científica pasada deben ser abiertos y estar accesibles a una amplia comunidad científica, y debe haber mecanismos de cooperación y circulación sumamente desarrollados entre diferentes laboratorios e investigadores, a través de revistas, conferencias, etc. Cuando se produce nuevo conocimiento, debe ser puesto a su vez en común al objeto de que la producción científica futura pueda utilizarlo como una base. En este sentido, la producción biopolítica debe establecer un circuito virtuoso que lleva del común existente a un nuevo común, que a su vez sirve en el momento siguiente de expansión de la producción. Sin embargo, la segmentación y expropiación del común destruye inevitablemente este circuito virtuoso, de tal suerte que el capital se torna cada vez más en una argolla sobre la producción biopolítica.

Una segunda estrategia de control capitalista, que corresponde a la «feminización del trabajo», es la imposición de la precariedad, organizando todas las formas de trabajo conforme a las modalidades infinitas de la flexibilidad del mercado. En Europa y en Japón, donde en la segunda mitad del siglo XX porciones considerables de la fuerza de trabajo disfrutaron de un empleo relativamente estable y garantizado con una jornada laboral estrictamente regulada, el proceso de devenir precario del trabajo en estas últimas décadas ha sido particularmente visible. Los trabajadores se ven cada vez más obligados a pasar por múltiples trabajos, tanto en el curso de la vida laboral como en el de una jornada de trabajo. Así, pues, un aspecto central de la precariedad consiste en que impone un nuevo régimen de tiempo con respecto a la jornada de trabajo, así como a la vida laboral –o, dicho de otra manera, la precariedad es un mecanismo de control que determina la temporalidad de la jornada de trabajo, destruyendo la división entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo, exigiendo, no que los trabajadores trabajen todo el tiempo, sino que estén constantemente disponibles para trabajar–[22]. Desde luego, la precariedad del trabajo no es nueva para mujeres y minorías raciales en los países dominantes o para la inmensa mayoría de los trabajadores, hombres y mujeres, en los países subordinados, donde los acuerdos laborales informales han sido la norma durante mucho tiempo. Ahora la precariedad se está generalizando en todos los niveles de la fuerza de trabajo en todo el mundo y, por añadidura, está cobrando formas nuevas y extremas. Un ejemplo antropológico anecdótico ilustra esta precariedad extrema. En un barrio en el

[22] Sobre la precariedad en Europa, véase Anne Gray, *Unsocial Europe: Social Protection or Flexploitation?,* Londres, Pluto Press, 2004; Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo,* Roma, Carocci, 2007 [ed. cast.: *Bioeconomía y capitalismo cognitivo,* trad. de Antonio Antón Hernández, Joan Miquel Gual Vergas y Emmanuel Rodríguez López, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010]; Evelyne Perrin, *Chômeurs et précaires, au cœur de la question sociale,* París, La dispute, 2004; Pascal Nicolas-Le-Strat, *L'Expérience de l'autonomie,* París, L'Harmattan, 2005, y Antonella Corsani y Maurizio Lazzarato, *Intermittents et précaires,* París, Ámsterdam, 2008.

extrarradio de Monrovia, Liberia, informa Danny Hoffman, un hombre llamado Mohammed organiza y despliega a miles de muchachos al mismo tiempo, muchos de ellos antiguos combatientes en Liberia o Sierra Leona, para una serie de empleos informales. Un día envía a hombres a trabajar temporalmente a una mina de diamantes ilegal en el sudeste de Liberia; otro día distribuye a hombres para que trabajen en una plantación de caucho en otra parte del país; puede llegar incluso a enviar 2.000 personas a un lugar concreto para que posen como ex combatientes para un programa de desarme al objeto de recibir fondos de una agencia de la ONU, y sus hombres están permanentemente disponibles para operaciones militares. Estos hombres constituyen un caso extremo de trabajo precario: una *population flottante* [población flotante] que es infinitamente flexible y móvil y está perpetuamente disponible para cualquier tipo de trabajo[23]. Ha dejado de resultar útil pensar esto como un ejército industrial de reserva o como cualquier modalidad de ejército de reserva, puesto que no corresponde a ningún «ejército permanente», esto es, a ninguna fuerza de trabajo estable. O, para ser más exactos, bajo los regímenes de control de la precariedad, toda la fuerza de trabajo se torna en ejército de reserva, en la que los trabajadores están constantemente de guardia, a disposición del patrón. De esta suerte, cabría concebir la precariedad como una especie de pobreza, una pobreza temporal, en la que a los trabajadores les es arrebatado el control sobre su propio tiempo.

La precariedad del trabajo plantea la segunda contradicción, puesto que invierte el control del tiempo exigido por la producción biopolítica. La producción de ideas, imágenes o afectos no puede limitarse fácilmente a intervalos específicos del día, razón por la cual la producción biopolítica tiende a corroer las divisiones convencionales de la jornada laboral entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo. La productividad del trabajo biopolítico, y en concreto la creatividad implicada en la producción biopolítica, precisa de la libertad de los productores para organizar su propio tiempo; pero el control impuesto por la precariedad confisca el tiempo, hasta tal punto que, cuando se está en una situación precaria, no se tiene tiempo propio alguno. Desde luego, siempre se puede pensar y producir afectos por encargo, pero sólo de manera rutinaria y mecánica, limitando la creatividad y la productividad potencial. Así, pues, la contradicción se sitúa entre la productividad del trabajo biopolítico cuando se le permite organizar el tiempo autónomamente y los grilletes impuestos al mismo por la precariedad, que le arrebatan el control.

Una tercera estrategia de control capitalista, que se corresponde con las crecientes migraciones y mezclas de fuerza de trabajo, implica la construcción de barreras, físicas y sociales, para encauzar e interrumpir flujos de trabajo. El reforzamiento de

---

[23] Danny Hoffman, «The City as Barracks: Freetown, Monrovia, and the Organization of Violence in Postcolonial African Cities», *Cultural Anthropology* 22, 3 (2007), pp. 400-428.

las fronteras existentes y las creaciones de nuevas fronteras se ve acompañado a menudo de una especie de pánico moral e incluso de tipo civilizatorio. El miedo a que Estados Unidos se vea invadido por los mexicanos o Europa por los musulmanes se mezcla con y respalda estrategias encaminadas a bloquear la movilidad laboral. Las viejas herramientas del racismo y de la segregación racial son afiladas como armas de control tanto en los países dominantes como en los subordinados en todo el mundo. El levantamiento de barreras se produce no sólo en las fronteras nacionales, sino también y tal vez con mayor relevancia dentro de cada país, de un extremo a otro de los espacios metropolitanos y de los paisajes rurales, segmentando a la población e impidiendo la mezcla cultural y social. Además de los muros levantados contra las migraciones en la frontera, tenemos que atender también a los efectos sobre el estatuto de ilegal sobre las poblaciones dentro del país. Ser clandestino no sólo priva a las personas de los servicios sociales y de los derechos de ciudadanía, sino que también los disuade de circular en y de mezclarse libremente con otros segmentos de la sociedad. Si la precariedad crea una pobreza de tiempo, a su vez las barreras geográficas y sociales intensifican una pobreza de espacio.

La contradicción que para la producción supone el bloqueo de las migraciones y la creación de divisiones resulta obvia, al menos en uno de sus aspectos. Cuando los gobiernos en los países dominantes «logran» impedir la entrada de inmigrantes, las empresas no tardan en condenar la escasez de mano de obra: ¿quién recogerá los tomates y las manzanas?; ¿quién cuidará de los mayores y hará el trabajo doméstico?; quién trabajará en las maquilas cuando no haya trabajadores ilegales? «Sería más fácil, allí donde la propiedad está bien asegurada», señalaba Bernard Mandeville hace más de doscientos años, «vivir sin dinero que sin pobres; porque ¿quién iba entonces a hacer el trabajo?»[24]. La contradicción respecto al movimiento y la mezcla se repite con mayor intensidad aún en un nivel más profundo. Para aumentar la productividad, la producción biopolítica no sólo tiene que controlar sus movimientos, sino también las interacciones constantes con los demás, con los que son cultural y socialmente diferentes, en una situación de igualdad. Los economistas contemporáneos hablan mucho de creatividad, en sectores tales como el diseño, la creación de marcas, las industrias especializadas, la moda y las industrias culturales, pero por regla general ignoran el hecho de que la creatividad del trabajo biopolítico exige una cultura igualitaria abierta y dinámica con flujos y mezclas culturales constantes[25]. El

---

[24] Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees,* citado en Marx, *Capital,* cit., Libro 1, p. 764.

[25] Richard Florida afirma que la «clase creativa» prospera en una sociedad caracterizada por la tolerancia, la apertura y la diversidad; véase *The Rise of the Creative Class,* Nueva York, Basic Books, 2002 [ed. cast.: *La clase creativa: la transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI,* trad. de Montserrat Asensio Fernández, Barcelona, Paidós, 2009].

control mediante la clausura del espacio y la imposición de jerarquías sociales es una argolla para la productividad. Desde esta perspectiva, la contradicción es en realidad un conflicto entre la inclusión y la exclusión y se pone de manifiesto en el ámbito gubernamental con la crisis de ambos modelos dominantes de integración: la estrategia republicano-asimilacionista que casi siempre suele asociarse a Francia y la estrategia multicultural típica de Gran Bretaña. (Estados Unidos ha experimentado con y ha promovido ambas estrategias, combinándolas en diferentes medidas.) Estos modelos están en crisis porque, a pesar de las afirmaciones en sentido contrario, su objetivo compartido consiste en crear y mantener las jerarquías sociales y cerrar el espacio social, lo que impide la producción biopolítica.

Estas tres contradicciones apuntan al hecho de que las estrategias y las técnicas de explotación y control del capital tienden a ser argollas para la productividad del trabajo biopolítico. El capital no consigue generar un circuito virtuoso de acumulación, que conduciría del común existente a través de la producción biopolítica a un nuevo común ampliado que a su vez sirve de base de un nuevo proceso productivo. En cambio, cada vez que el capital interviene para controlar el trabajo biopolítico y expropiar el común, obstaculiza el proceso, forzándolo a renquear, discapacitado. Desde luego, no es éste un fenómeno completamente nuevo. Desde tiempos de Marx, la crítica de la economía política se ha centrado en la contradicción entre la naturaleza social de la producción capitalista y la naturaleza privada de la acumulación capitalista; pero en el contexto de la producción biopolítica la contradicción se ve drásticamente intensificada, como si se viera elevada a una potencia superior.

3.2 La lucha de clases de la crisis al éxodo

Estoy ya harto de este tono árido;
a mi papel de diablo he de volver.
Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*

La relación social abierta entre trabajo y capital

En el contexto de la producción biopolítica hemos descubierto que el capital ha de ser entendido no sólo como una relación social, sino como una relación social *abierta*. Anteriormente, el capital reunía en su seno la fuerza de trabajo y el poder de mando sobre el trabajo o, en lenguaje marxiano, era capaz de construir una composición orgánica del capital variable (la mano de obra asalariada) y el capital constante. Pero hoy hay una ruptura creciente dentro de la composición orgánica del capital, una descomposición progresiva del capital, en la que el capital variable (y sobre todo la fuerza de trabajo biopolítica) está separándose del capital constante con sus fuerzas políticas de poder de mando y control. El trabajo biopolítico tiende a generar sus propias formas de cooperación social y a producir valor autónomamente. De hecho, cuanto más autónoma es la organización social de la producción biopolítica, más productiva es. De esta suerte, el capital tiene cada vez más dificultades para crear un ciclo coherente de producción y sintetizar o subsumir la fuerza de trabajo en un proceso de creación de valor. Tal vez ni siquiera deberíamos seguir usando el término «capital variable» para hacer referencia a esta fuerza de trabajo, toda vez que su relación productiva con el capital constante es cada vez más tenue.

Así, pues, ¿deberíamos declarar condenado y acabado el capital? ¿Ha empezado ya la revolución? O, dicho de un modo más técnico, ¿se ha liberado definitivamente el capital variable de las garras del capital constante? No; la crisis, como hemos dicho más arriba, no significa derrumbe, y las contradicciones del capital, por más graves que sean, nunca implican en sí mismas su desaparición ni, por añadidura, crean una alternativa al dominio capitalista. Antes bien, la ruptura dentro del capital y la autonomía emergente del trabajo biopolítico presentan una apertura política. Podemos *apostar* por la ruptura de la relación de capital y construir políticamente sobre la autonomía emergente del trabajo biopolítico. La relación social abierta presentada por el capital proporciona una oportunidad, pero hace falta organización política para lograr que no se quede a las puertas. Cuando el Abate Sieyès, en vísperas de la Revolución francesa, se pregunta por el valor del Tercer Estado –¡todo! ¡Pero políticamente no vale nada!–, lanza una polémica política y filosófica basada en un umbral similar que presentaba entonces la situación económica. El Tercer Estado, que estaba surgiendo como el centro de la producción social, ya no estaba dispuesto a aceptar su subordinación y a pagar impuestos a los poderes dominantes del *ancien régime*. Lo que tenemos que desarrollar, después de haber bosquejado las líneas generales de la producción, explotación y control biopolíticos, son los términos de la lucha de clases hoy día: ¿en qué recursos se basa?, ¿cuáles son las principales líneas de conflicto?, y «¿cuáles son las formas políticas disponibles para su organización?».

Comencemos con algunas cuestiones elementales. La autonomía emergente del trabajo biopolítico respecto al capital, que abre con fuerza la relación social de capital, se apoya en dos hechos principales. El primero es el nuevo papel central o intensificado del *común* en la producción económica, como base así como producto, que ya hemos explorado en parte. El segundo es el hecho de que la productividad de la fuerza de trabajo *excede* cada vez más los límites impuestos en su empleo por el capital. La fuerza de trabajo siempre ha excedido su relación con el capital desde el punto de vista de su potencia, en el sentido de que las personas tienen la capacidad de hacer mucho más y de producir mucho más de cuanto hacen en el trabajo. Sin embargo, en el pasado, el proceso productivo, sobre todo el proceso industrial, restringió severamente la actualización de la potencia que excede los límites del capital. Los trabajadores del sector del automóvil, por ejemplo, tienen habilidades y saberes mecánicos y tecnológicos extraordinarios, pero son fundamentalmente específicos de un lugar: sólo pueden ser actualizados en la fábrica y por ende en la relación con el capital, salvo para pequeños arreglos del coche en el garaje. En cambio, los talentos afectivos e intelectuales, las capacidades de generar cooperación y redes organizativas, las habilidades comunicativas y las demás competencias que caracterizan el trabajo biopolítico no son, por regla general, específicas de un sitio. Uno puede pensar y formar relaciones no sólo en el trabajo, sino también en la calle,

en casa, con vecinos y amigos. Las capacidades de la fuerza de trabajo biopolítica exceden el puesto de trabajo e irrumpen en la vida. Tenemos dudas sobre el uso de la palabra «exceso» para nombrar esa capacidad de la sociedad en su conjunto, porque no produce un valor económico que pueda ser capturado por el capitalista individual –aunque, como veremos en breve, esa producción produce en efecto valor económico que puede ser capturado por el capital en un plano social más amplio, por regla general como externalidades.

Llegados a este punto, podemos aventurar una primera hipótesis: la lucha de clases en el contexto biopolítico cobra la forma del éxodo. Por éxodo entendemos aquí, al menos inicialmente, un proceso de *sustracción* respecto a la relación de capital mediante la actualización de la autonomía potencial de la fuerza de trabajo. De esta suerte, el éxodo no es un rechazo de la productividad de la fuerza de trabajo biopolítica, sino más bien un rechazo de las argollas cada vez más restrictivas colocadas sobre su capacidad productiva por el capital. Es una expresión de las capacidades productivas que exceden la relación con el capital, alcanzada atravesando la apertura en la relación social del capital y cruzando el umbral. De esta suerte, en una primera aproximación, cabe pensar esta primera forma de lucha de clases como una especie de cimarronaje. Como los esclavos que escapan colectivamente de las cadenas de la esclavitud para construir comunidades y quilombos autogobernados, el trabajo biopolítico, sustrayéndose de su relación con el capital, debe descubrir y construir nuevas relaciones sociales, nuevas formas de vida que le permitan actualizar sus potencias productivas. Pero, a diferencia de los cimarrones, este éxodo no significa necesariamente irse a alguna parte. Podemos emprender una línea de fuga quedándonos en el mismo sitio, transformando la relación de producción y el modo de organización social bajo el cual vivimos.

Por supuesto, la lucha de clases sigue acarreando la resistencia al poder de mando capitalista y el ataque a las bases del poder capitalista, que abordaremos con mayor detalle más adelante, pero también exige un éxodo de la relación con el capital y de las relaciones capitalistas de producción. Y, aunque los requisitos para la *resistencia* les son inmediatamente dados a los trabajadores en la relación laboral misma –los trabajadores siempre tienen el poder de decir no, de dejar de prestar su trabajo al capital, y su capacidad de subvertir el proceso de producción está constantemente presente en su capacidad misma de producción–, los requisitos del éxodo no son tan evidentes. El éxodo sólo es posible a partir del común –tanto el acceso al común como la capacidad de usarlo– y la sociedad capitalista parece forzada a eliminar o enmascarar el común privatizando los medios de producción e incluso todos los aspectos de la vida social. Así, pues, antes de pasar a las cuestiones de organización política, tenemos que investigar con más exhaustividad las formas existentes del común disponibles hoy en la sociedad.

Espectros del común

Los espectros del común aparecen en todas las partes de la sociedad capitalista, incluso en sus formas veladas y mistificadas. A pesar de su aversión ideológica, el capital no puede prescindir del común, y hoy de modo cada vez más explícito. Para rastrear estos espectros del común, tendremos que seguir la trayectoria de la cooperación social productiva y las diferentes modalidades de abstracción que la representan en la sociedad capitalista. Revelar algunas de estas formas realmente existentes del común es un primer paso tendente a sentar las bases de un éxodo de la multitud de su relación con el capital.

Un inmenso depósito de riqueza común es la metrópolis misma. La formación de las ciudades modernas, tal y como explican los historiadores de la ciudad y de la arquitectura, estuvo íntimamente vinculada al desarrollo del capital industrial. La concentración geográfica de trabajadores, la proximidad de los recursos y de otras industrias, los sistemas de comunicaciones y de transportes, así como las demás características de la vida urbana, son elementos necesarios para la producción industrial. A lo largo de los siglos XIX y XX, el crecimiento de las ciudades y las cualidades del espacio urbano estuvieron determinados por la fábrica industrial, por sus necesidades, ritmos y formas de organización social. Sin embargo, hoy asistimos a un desplazamiento de la *metrópolis industrial* a la *metrópolis biopolítica*. Y en la economía biopolítica hay una relación cada vez más intensa y directa entre el proceso de producción y el común que constituye la ciudad. Desde luego, la ciudad no es sólo un hábitat urbanizado hecho de edificios, calles, subterráneos, parques, sistemas de alcantarillado y cables de comunicaciones, sino también una dinámica viva de prácticas culturales, circuitos intelectuales, redes afectivas e instituciones sociales. Estos elementos del común contenidos en la ciudad no sólo son el prerrequisito de la producción biopolítica, sino también su resultado; la ciudad es la fuente del común y el receptáculo por el que éste fluye. (Exploraremos de modo más exhaustivo la dinámica de la metrópolis biopolítica en *De corpore 2,* tras la cuarta parte del presente trabajo.)

Una lente para reconocer la riqueza común de la metrópolis y los esfuerzos para privatizarla la proporciona la economía de la propiedad inmobiliaria urbana, un campo que precisa una urgentísima desmistificación. Vale la pena recordar que la renta del suelo y el valor de la tierra presentaban grandes dificultades para los clásicos de la economía política. Si el trabajo es la fuente de toda la riqueza, conforme al axioma de Adam Smith, entonces, ¿qué explica el valor de la tierra o en general de los bienes raíces? Desde luego, el trabajo se incorpora a la tierra trabajando el suelo y construyendo sobre el mismo, pero claramente ello no explica adecuadamente el valor de los bienes raíces, sobre todo en un entorno urbano. Decir que la renta de la tierra es un precio de monopolio tampoco aborda el problema central. El valor in-

mobiliario no puede ser explicado internamente, sino que puede ser comprendido sólo haciendo referencia a factores externos[1].

Por supuesto, los economistas contemporáneos de los bienes inmobiliarios son plenamente conscientes de que el valor de un apartamento, un edificio o un solar en una ciudad no está representado exclusivamente por las características intrínsecas de la propiedad, tales como la calidad y el tamaño de su construcción, sino que está también e incluso principalmente determinado por las externalidades –tanto las externalidades negativas, tales como la contaminación atmosférica, los atascos de tráfico, los vecinos ruidosos, los altos niveles de criminalidad y la discoteca de abajo que impide conciliar el sueño las noches de sábado, como las externalidades positivas, tales como la proximidad a zonas de recreo, el dinamismo de relaciones culturales locales, circuitos de intercambio intelectual e interacciones sociales tranquilas y estimulantes–. En estas externalidades encontramos un espectro del común. La principal preocupación de estos economistas es que las externalidades no están incluidas en el ámbito de las relaciones de propiedad y por ende son resistentes a la lógica del mercado y del intercambio. En los mercados libres eficientes, afirman, las personas toman decisiones racionales, pero, cuando hay «distorsiones del mercado», cuando las externalidades entran en juego y los costes sociales no equivalen a los costes privados, se pierde la racionalidad del mercado, cuyo resultado es el «fracaso del mercado». Lo absurdo es que sobre todo en los entornos urbanos el valor de los bienes inmobiliarios está determinado principalmente por las externalidades. El fracaso del mercado es la norma. De esta suerte, los economistas neoliberales más ortodoxos dedican su tiempo a inventar planes para «racionalizar» la situación y privatizar el común para que se pueda comerciar con éste y obedezca así a las reglas del mercado, buscando modos de monetizar la contaminación o el tráfico, por ejemplo, para hacer que los costes sociales equivalgan a los costes privados, devolviendo así la lógica a los intercambios mercantiles[2].

Entre paréntesis, debemos señalar que el papel importante y creciente de las externalidades nos permite repensar algunos de los supuestos normales de la economía política. Del mismo modo que hoy hay una inversión de la progresión, tradicionalmente asumida por los clásicos de la economía política, de la renta al beneficio, como decíamos más arriba, también hoy hay una inversión de la supuesta tendencia de la «renta absoluta» (basada en la mera apropiación) a la «renta relativa» (basada

---

[1] Fredric Jameson proporciona un análisis excelente del problema de la renta del suelo en el contexto de la arquitectura y del capital financiero en «The Brick and the Balloon; Architecture, Idealism and Land Speculation», *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998,* Londres, Verso, 1998, pp. 162-190.

[2] Véase, como mero ejemplo de una vasta bibliografía, Edward Glaeser, «Market and Policy Failure in Urban Economics», *Chile: Political Economy of Urban Development,* Edward Glaeser y John Meyer (eds.), Cambridge, Mass., Harvard School of Government, 2002, pp. 13-26.

en el valor del trabajo añadido a la propiedad). En la medida en que el trabajo hecho sobre la propiedad tiene un efecto cada vez menos importante respecto al «trabajo común» que le es externo –en los circuitos sociales generales de la producción y la reproducción biopolíticas de la ciudad–, hoy la tendencia se mueve en sentido inverso de la renta relativa hacia la absoluta[3].

Los agentes inmobiliarios, los profesionales cotidianos del valor comercial urbano, con sus pies firmemente apoyados en el suelo y sus manos codiciosas en sus carteras, no necesitan teorías complicadas para entender el papel dominante del común. Su mantra –«ubicación, ubicación, ubicación»– es su manera de expresar la estrategia de minimización de las externalidades negativas y de optimización de las positivas. Ubicación no es más que una forma de llamar a la proximidad y el acceso a la riqueza común –no sólo respecto al parque, sino también a la calidad de las relaciones vecinales, las vías de comunicación, las dinámicas intelectuales y culturales, etc–. Los agentes inmobiliarios no necesitan privatizar las externalidades y «racionalizar» los mercados. Con un ojo puesto en el común, son perfectamente capaces de sacar dinero de la metrópolis y de su «irracionalidad».

No obstante, nuestro objetivo no consiste en ofrecer consejos para hacerse rico con bienes inmuebles, sino en rastrear los espectros del común. Las teorías de la economía de los bienes inmobiliarios, junto con las prácticas de los agentes inmobiliarios, demuestran que la metrópolis es de suyo una enorme reserva del común, de factores no sólo materiales, sino también y por añadidura de factores inmateriales, tanto buenos como malos. Sin embargo, lo que los economistas no entienden es de dónde viene la riqueza común. El común puede ser externo desde la perspectiva del mercado de los mecanismos de la organización capitalista, pero es completamente *interno* respecto a los procesos de la producción biopolítica. La riqueza producida en común es abstraída, capturada y privatizada, en parte, por los especuladores inmobiliarios y los financieros, quienes, como vimos más arriba, suponen una argolla para la producción ulterior del común. Este dilema queda ilustrado por la clásica dialéctica de los barrios con importante población de artistas y la gentrificación: artistas pobres se trasladan a un barrio de bajos precios inmobiliarios porque no pueden permitirse otra cosa y, además de producir sus obras de arte, producen un nuevo paisaje urbano. Los precios inmobiliarios suben a medida que su actividad hace el barrio más estimulante desde el punto de vista intelectual, más dinámico desde el punto de vista cultural, y lo pone más de moda, de tal suerte que, al final, los artistas ya no pueden permitirse seguir viviendo allí y tienen que mudarse. Entran a vivir personas ricas, y poco a poco el barrio pierde su carácter intelectual y

[3] Véase Antonio Negri y Carlo Vercellone, «Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif», *Multitudes* 32 (marzo de 2008), pp. 39-50.

cultural, tornándose aburrido y estéril. A pesar del hecho de que la riqueza común de la ciudad es constantemente expropiada y privatizada en los mercados y en la especulación inmobiliaria, el común sigue viviendo allí como un espectro[4].

Las finanzas son otro vasto dominio en el que podemos rastrear espectros del común. Georg Simmel señala que las cualidades de la metrópolis son las mismas cualidades que exige el dinero: una minuciosa división del trabajo, encuentros impersonales, sincronicidad temporal, etc.[5]. Lo que en realidad subyace en gran medida a estas diferentes características es el poder de la abstracción. El capital financiero es una enorme máquina de abstracción que al mismo tiempo representa y mistifica el común como si lo reflejara en un espejo deformante[6].

El capital financiero ha sido criticado durante mucho tiempo por amplificar los riesgos económicos y por no producir nada –y tras la crisis global de 2008 el vilipendio de las finanzas se ha extendido por doquier–. Las finanzas son el capitalismo de casino, acusan sus críticos, poco más que una forma legal de juego de azar carente de utilidad social. La dignidad del capital industrial, afirman, consiste en que involucra directamente a las fuerzas productivas y produce valor en productos materiales, mientras que los productos financieros son ficticios, hacen dinero con el dinero, siempre abstraídos respecto a y por ende parasitarios sobre la producción de valor real. Tales críticas tienen parte de razón –aunque los instrumentos financieros son utilizados para la gestión de riesgos al igual que para la especulación, y la economía biopolítica está cada vez más orientada hacia los productos inmateriales–. Pero no comprenden la naturaleza esencial de las finanzas. Si hubiera que concebir la especulación financiera como un juego de azar, entonces es un tipo de juego de azar inteligente e informado, en el que el inversor, como quien apuesta en las carreras de caballos y evalúa las condiciones físicas del animal y el estado de la pista, tiene que juzgar el rendimiento futuro de un sector de producción mediante una diversidad de indicadores, algunos de ellos muy abstractos. El capital financiero es en esencia una sofisticada máquina de *representación* del común, es decir, de las relaciones y redes comunes que son necesarias para la producción de una mercancía concreta, de un campo de mercancías o de algún otro tipo de activo o fenómeno. Esta representación implica un extraordinario proceso de abstracción respecto al común mismo, y de hecho los productos financieros cobran formas cada vez más abstractas y

---

[4] Sobre el común en los espacios urbanos, véase Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, 3 vols., trad. de John Moore, Londres, Verso, 1991.

[5] Véase Georg Simmel, «The Metropolis and Mental Life», *The Sociology of Georg Simmel,* Kurt Wolff (ed.), Glencoe, Illinois, Free Press, 1950, pp. 409-424 [ed. cast.: *Sociología,* 2 vols., Madrid, Alianza, 1986].

[6] Para análisis excelentes del dinero como equivalente, el dinero como medio de circulación y el dinero como capital, véase Michel Aglietta, *Macroéconomie financière,* París, La Découverte, 2002, y Aglietta y André Orléan, *La monnaie: Entre violence et confiance,* París, Odile Jacob, 2002.

esotéricas, tales que pueden no hacer referencia directa a la producción, sino a las representaciones de la producción futura o a representaciones de representaciones. Los poderes de abstracción de las finanzas son vertiginosos, y ésta es la razón por la cual los modelos matemáticos se han vuelto tan centrales. Sin embargo, la abstracción misma es posible sólo gracias a la naturaleza social de la riqueza que es representada. Con cada grado de abstracción, los instrumentos financieros aferran un ámbito social de redes más amplio que, directa o indirectamente, cooperan en el proceso de producción. Dicho de otra manera, esta potencia de abstracción se apoya en y al mismo tiempo mistifica el común[7].

El papel de las finanzas respecto a otras formas de capital ha aumentado exponencialmente en las últimas décadas. Giovanni Arrighi interpreta esto como un fenómeno cíclico paralelo al ascenso de las finanzas centrado en Gran Bretaña a finales del siglo XIX y en periodos anteriores[8]. Sin embargo, a nuestro modo de ver es más importante vincular el ascenso de las finanzas con la concomitante centralidad emergente de la producción biopolítica. En la medida en que el trabajo biopolítico es autónomo, las finanzas son el instrumento capitalista apropiado para expropiar la riqueza común producida, que le es externa y es abstraída del proceso de producción. Y las finanzas no pueden expropiar sin representar de algún modo el producto y la productividad de la vida social común. A este respecto, las finanzas no son más que la potencia del dinero mismo: «El dinero representa la pura interacción en su forma más pura», escribe Georg Simmel. «Hace comprensible el concepto más abstracto; es una cosa individual cuya importancia esencial consiste en llegar más allá de las individualidades. Así, pues, el dinero es la expresión apropiada de la relación de la persona con el mundo, que sólo puede ser aprehendida mediante ejemplos únicos y concretos, pero sólo es verdaderamente concebida cuando lo singular se torna en la encarnación del proceso mental vivo que entrelaza todas las singularidades y, de tal suerte, crea la realidad»[9]. Las finanzas comprenden el común en su forma social más extensa y, mediante la abstracción, expresan éste como valor que puede ser intercambiado, mistificando y privatizando el común para generar beneficios. No pretendemos celebrar ni condenar el capital financiero. Proponemos, por el contrario, tratarlo como un campo de investigación para rastrear en él los espectros del común latentes.

---

[7] Véase Christian Marazzi, *E il denaro va: Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari,* Turín, Bollati Boringhieri, 1998, y *Capital and Language: From the New Economy to the War Economy,* trad. de Gregory Conti, Nueva York, Semiotext(e), 2008.

[8] Véase Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century,* Londres, Verso, 1994 [ed. cast.: *El largo siglo XX,* trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 1999].

[9] Georg Simmel, *The Philosophy of Money,* David Frisby (ed.), trad. de Tom Bottomore y David Frisby, Nueva York, Routledge, ³2004, p. 129 [ed. cast.: *Filosofía del dinero,* trad. de José Monereo Pérez, Granada, Comares, 2003].

Ambos ejemplos, el mercado inmobiliario y las finanzas, revelan una relación tensa y ambivalente entre la abstracción y el común. Sin embargo, antes de poner término a esta discusión, podríamos esclarecer esta ambivalencia considerando brevemente el enfoque con el que Marx aborda las potencias de abstracción del capital. La abstracción es esencial tanto para el funcionamiento del capital como para su crítica. De hecho, el punto de partida de Marx en *El capital* es su análisis del trabajo abstracto como fundamento determinante del valor de cambio de las mercancías. El trabajo en la sociedad capitalista, explica Marx, debe ser abstraído de las formas concretas de trabajo del sastre, el fontanero o el maquinista para ser considerado como trabajo en general, con independencia de su aplicación específica. Una vez coagulado como mercancías, este trabajo abstracto es la sustancia común que todas comparten, lo que permite que sus valores sean universalmente conmensurables y que en última instancia el dinero funcione como un equivalente general. Demasiados lectores de Marx, deseosos de discernir coordenadas políticas de las primeras páginas del texto, correlacionan estas distinciones con posiciones políticas: en favor del trabajo concreto y contra el trabajo abstracto; en favor del valor de uso y contra el valor de cambio. Sin embargo, Marx concibe la abstracción con ambivalencia. Sí, el trabajo abstracto y el sistema de intercambio son mecanismos de extracción de plusvalor y de mantenimiento del control capitalista, pero el concepto de trabajo abstracto –que representa lo que es común del trabajo en diferentes ocupaciones– es lo que hace posible pensar la clase obrera. ¡Sin trabajo abstracto no hay clase obrera! Sin embargo, éste es otro ejemplo de los modos mediante los cuales el capital, persiguiendo sus propios intereses y garantizando sus funciones esenciales, crea las herramientas para resistir y finalmente superar el modo de producción capitalista. La abstracción capitalista se apoya siempre en el común y no puede sobrevivir sin éste, pero no puede hacer otra cosa que intentar mistificarlo constantemente. De ahí la ambivalencia de la abstracción.

Corrupción y éxodo

Toda institución social descansa sobre el común y, de hecho, se define por el común del que hace uso, ordena y crea. De esta suerte, las instituciones sociales son recursos esenciales para el proyecto de éxodo. Pero debemos recordar que no todas las formas del común son benéficas. Del mismo modo que, en el lenguaje de los economistas, algunas externalidades son positivas y otras negativas, algunas formas del común aumentan nuestras potencias de pensar y actuar juntos, como diría Spinoza, y otras la disminuyen. Las formas benéficas son motores de generación, mientras que las formas perjudiciales extienden la corrupción, bloqueando las redes de interacción social y reduciendo las potencias de producción social. De esta suerte, el éxodo exige

un proceso de selección, que maximice las formas benéficas del común y minimice las perjudiciales, luchando, por decirlo de otra manera, contra la corrupción. Ni que decir tiene que el capital constituye una forma de la corrupción del común, como hemos visto, a través de sus mecanismos de control y representación, segmentando y privatizando el común, pero también podemos encontrar formas relativamente independientes de la corrupción del común en las instituciones sociales dominantes.

Las tres instituciones sociales más importantes de la sociedad capitalista en las que el común aparece de una forma corrupta son la familia, la corporación y la nación. Las tres movilizan y proporcionan acceso al común, pero al mismo tiempo lo restringen, distorsionan y deforman. Éstos son los terrenos sociales en los que la multitud tiene que emplear un proceso de selección, separando las formas benéficas y generativas del común de las perjudiciales y corruptas.

La familia tal vez sea la principal institución de la sociedad contemporánea en lo que respecta a la movilización del común. En efecto, para mucha gente la familia es la sede principal cuando no exclusiva de la experiencia social colectiva, de las disposiciones de la cooperación del trabajo, de las relaciones de cuidado y de la intimidad. Se levanta sobre los cimientos del común, pero al mismo tiempo lo corrompe, imponiendo una serie de jerarquías, restricciones, exclusiones y distorsiones. En primer lugar, la familia es una máquina de normatividad de género que constantemente avasalla y aplasta el común. La estructura patriarcal de la autoridad familiar varía en diferentes culturas, pero mantiene su forma general; la división de género del trabajo dentro de la familia, aunque es criticada a menudo, es extraordinariamente persistente, y el modelo heteronormativo dictado por la familia varía sorprendentemente poco en todo el mundo. La familia corrompe el común imponiendo jerarquías de género y haciendo valer normas de género, de tal suerte que toda tentativa de prácticas de género alternativas o de expresiones de deseos sexuales alternativos son indefectiblemente clausuradas y castigadas.

En segundo lugar, la familia funciona en el imaginario social como el único paradigma de relaciones de intimidad y solidaridad, eclipsando y usurpando todas las demás formas posibles. Las relaciones intergeneracionales se basan en el modelo progenitor-hijo (de tal suerte que los profesores que muestren preocupación por su labor, por ejemplo, han de ser como progenitores para sus estudiantes), y las amistades de la misma generación son planteadas como relaciones entre hermanos (con una cuadrilla de hermanos y una hermandad femenina). Todas las estructuras alternativas de parentesco, se basen o no en relaciones sexuales, están prohibidas o se ven acorraladas bajo el dominio de la familia. La naturaleza exclusiva del modelo de la familia, que acarrea inevitablemente todas sus jerarquías internas, normas de género y heteronormatividad, pone de manifiesto no sólo una patética falta de imaginación para aferrar otras formas de intimidad y solidaridad, sino también una falta

de libertad para crear y experimentar con relaciones sociales alternativas y estructuras de parentesco no familiares[10].

En tercer lugar, aunque la familia pretende extender deseos e intereses más allá del individuo hacia la comunidad, desencadena algunas de las formas más extremas de narcisismo e individualismo. En efecto, resulta sorprendente la convicción con que las personas creen que actuar en favor de los intereses de su familia es una especie de altruismo, cuando la verdad es que es el más ciego de los egoísmos. Por ejemplo, cuando las decisiones escolares colocan el bien del propio hijo contra el de los demás o el de la comunidad, muchos progenitores lanzan los argumentos más ferozmente antisociales bajo un halo de virtud, haciendo cuanto es necesario en nombre de su hijo, a menudo con el extraño narcisismo de ver al hijo como una extensión o reproducción de sí mismos. El discurso político que justifica el interés por el futuro mediante una lógica de continuidad familiar –¿cuántas veces hemos oído que una política pública es necesaria por el bien de nuestros hijos?– reduce el común a una especie de individualismo proyectado a través de la propia descendencia y traiciona una extraordinaria incapacidad de concebir el futuro en términos sociales más amplios[11].

Por último, la familia corrompe el común sirviendo como una institución nuclear para la acumulación y la transmisión de la propiedad privada. La acumulación de propiedad privada se interrumpiría en cada generación de no ser por la forma jurídica de la herencia basada en la familia. ¡Abajo con la familia! –no, desde luego, para convertirnos en individuos aislados, sino para realizar la participación libre e igual en el común que la familia promete y niega y corrompe constantemente.

La corporación es otra forma en la que el común es tanto generado como corrompido. En general, la producción capitalista es un enorme aparato de desarrollo de redes comunes de cooperación social y de captura de sus resultados como acumulación privada, Desde luego, para muchos trabajadores el lugar de trabajo es el único lugar fuera de la familia en el que experimentan cooperación con otros y proyectos colectivos, el único lugar en el que escapan del individualismo y el aislamiento de la sociedad contemporánea. Producir juntos de una manera planificada es lo que estimula los «espíritus animales», como dice Marx, y por ende genera en el lugar de trabajo las recompensas y placeres de la socialidad y el intercambio productivo. Como es de esperar, las corporaciones animan a los trabajadores a atribuir el

---

[10] Judith Butler lee creativamente el alegato de Antígona contra Creonte como un modo de pensar la libertad de construir estructuras alternativas de parentesco fuera del dominio de la familia heteronormativa en *Antigon's Claim: Kinship between Life and Death,* Nueva York, Columbia University Press, 2000 [ed. cast.: *El grito de Antígona,* trad. de Esther Oliver Pérez, Barcelona, El Roure, 2001]. Véase también Valerie Lehr, *Queer Family Values,* Filadelfia, Temple University Press, 1999.

[11] Véase Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive,* Durham, Duke University Press, 2004.

estímulo y la satisfacción que experimentan en el trabajo a la corporación misma, con los correspondientes sentimientos de dedicación y de lealtad. Lo que es bueno para la corporación, dice la cantinela ideológica, es bueno para todos nosotros. Es cierto, y nadie debería negar el hecho, que el trabajo en la sociedad capitalista implica el común y proporciona un lugar para la cooperación social y productiva –en diferentes grados, por supuesto, y con frecuencia mucho menos en los niveles más bajos de la fuerza de trabajo–. Sin embargo, como ya hemos explicado prolijamente, el común implicado y generado en la producción no sólo es expropiado, sino también encadenado y corrompido mediante la imposición de la jerarquía y el control por parte del capital. Por el contrario, lo que habría que añadir aquí es que la corporación es sorprendentemente parecida a la familia en algunas de las modalidades con las que genera y corrompe el común. Las dos instituciones pueden aparecer fácilmente como oasis del común en el desierto de la sociedad contemporánea. Sin embargo, en el trabajo como en la familia, las relaciones cooperativas están sometidas a estrictas jerarquías internas y limitaciones externas. De resultas de esto muchos que intentan huir de los horrores de la familia se arrojan en los brazos acogedores de la corporación, y viceversa, otros huyen de la corporación buscando refugio en la familia. El tan discutido «equilibrio» entre trabajo y familia es en realidad una alternativa entre males menores, entre dos formas corruptas del común, pero para muchas personas en nuestras sociedades éstos son los únicos espacios sociales que proporcionan acceso, por más que distorsionado, al común[12].

Por último, la nación es también una institución social en la que el común es tan utilizado como corrompido. Desde luego, muchos experimentan efectivamente la pertenencia a la nación como un terreno del común, que compromete las expresiones colectivas culturales, sociales y políticas de la población. La reivindicación de la nación como terreno central de la vida social se realza en tiempos de crisis y guerra, cuando la población es llamada a dejar de lado las diferencias en interés de la unidad nacional. Más que una historia compartida o un conjunto de tradiciones lingüísticas y culturales, la nación es, siguiendo la inspiradora definición de Benedict Anderson, una comunidad imaginada, lo que es otra manera de decir una utilización del común. Ahora bien, ¡qué triste indicación del desdichado estado de nuestras alternativas políticas cuando la nación se convierte en la *única* comunidad imaginable, la única forma de expresar solidaridad social y de escapar del individualismo! ¡Qué patético resulta cuando la política puede ser realizada *sólo* en nombre de la nación!

---

[12] Sobre las luchas de las parejas trabajadoras en Estados Unidos para equilibrar trabajo y familia, véase Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Nueva York, Holt, ²2001, y Kathi Weeks, «Hours for What We Will: Work, Family, and the Movement for Shorter Hours», *Feminist Studies* 35, 1 (primavera de 2009).

Por supuesto, también en la nación, al igual que en la familia y en la corporación, el común es sometido a operaciones severamente restrictivas: la nación es definida interna y externamente mediante jerarquías y exclusión. La nación funciona inevitablemente mediante la construcción y la imposición de «un pueblo», una identidad nacional, que excluye o subordina a todos aquellos que son diferentes. Es cierto que la nación y su pueblo, además de sus mecanismos centrípetos que unifican el campo social, han funcionado en algunos casos, en particular en las luchas anticoloniales y antiimperialistas, como parte de proyectos de liberación; pero incluso entonces la nación y y la conciencia nacional presentan «escollos», como dice Frantz Fanon, que pueden ser reconocidos completamente sólo después de que se extinguen los furores de la batalla. Los llamamientos al sacrificio por la gloria y la unidad de la nación y del pueblo tienen siempre una resonancia fascista en nuestros oídos, puesto que los hemos escuchado tan a menudo, tanto en países dominantes como dominados, como la cantinela reiterada por las aventuras autoritarias, totalitarias y militaristas. Éstas son sólo algunas de las corrupciones que padece el común en manos de la nación[13].

A pesar de la repugnancia que nos inspiran, tenemos que recordar que la familia, la corporación y la nación involucran y movilizan el común, aunque de forma corrupta, y por lo tanto proporcionan recursos importantes para el éxodo de la multitud. Todas estas instituciones presentan redes de cooperación productiva, recursos de riqueza que son abiertamente accesibles y circuitos de comunicación que estimulan el deseo del común al mismo tiempo que lo frustran. La multitud debe huir de la familia, de la corporación y de la nación, pero al mismo tiempo debe construir sobre las premisas del común que movilizan. No olvidemos que abrir y expandir el acceso al común en el contexto de la producción biopolítica significa hacerse con el control de los medios de producción y reproducción; que es la base para un proceso de sustracción respecto al capital y la construcción de la autonomía de la multitud; y que este proyecto de éxodo es la principal forma que cobra la lucha de clases en la actualidad.

Los lectores con un gusto por el combate pudieran ser reacios a aceptar una lucha de clases entendida como éxodo porque en éste no hay suficiente pelea. Que no se preocupen. Moisés aprendió hace mucho tiempo que quienes detentan el poder no dejan que te vayas sin entablar pelea. Y, lo que es más importante, el éxodo no

---

[13] Pheng Cheah ofrece uno de los argumentos más constantes en favor de la nación como un centro del pensamiento y de la política y como el lugar de la libertad, sobre todo en las partes subordinadas del mundo. Véase *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation,* Nueva York, Columbia University Press, 2003, e *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights,* Cambridge, Harvard University Press, 2007.

significa salir como vida desnuda, descalzos y sin un céntimo. No; necesitamos llevarnos lo que es nuestro, lo que implica reapropiarse del común –los resultados de nuestros trabajos pasados y los medios de producción y reproducción autónomos para nuestro futuro–. Éste es el campo de batalla.

3.3 *Kairós* de la multitud

> Este desmoronamiento progresivo, que no modificó la fisonomía del todo, es interrumpido por el relámpago de un alba que, de repente, dispone la figura de un nuevo mundo.
>
> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*

Lo que puede hacer una multitud

Todas las condiciones objetivas se cumplen: el trabajo biopolítico excede constantemente los límites del poder de mando capitalista; hay una brecha en la relación social de capital que abre la posibilidad de que el trabajo biopolítico reclame su autonomía; los fundamentos de su éxodo están dados en la existencia y la constante creación del común, y los mecanismos de explotación y control del capital contradicen y ponen cada vez más grilletes a la productividad biopolítica. Pero también hay condiciones objetivas compensatorias: nuevos mecanismos capitalistas encuentran nuevas vías de expropiar y privatizar el común, y las viejas instituciones sociales no dejan de corromperlo. ¿Dónde nos deja todo esto? Los análisis de las condiciones objetivas nos llevan hasta aquí, pero no más lejos. La crisis capitalista no conduce automáticamente al derrumbe. La multiplicidad de singularidades que producen y son producidas en el campo biopolítico del común no llevan a cabo el éxodo ni construyen su autonomía de forma espontánea. Es precisa la organización política para cruzar el umbral y generar acontecimientos políticos. El *kairós* –el momento propicio que rompe la monotonía y el carácter repetitivo del tiempo cronológico– tiene que ser aferrado por un sujeto político.

Proponemos la multitud como un concepto adecuado para organizar políticamente el proyecto de éxodo y liberación, porque estamos convencidos de que, en el actual contexto biopolítico más aún que antes, las formas organizativas tradicionales basadas en la unidad, la dirección central y la jerarquía no son ni deseables ni efectivas[1]. La propuesta de la multitud ya ha sido discutida en círculos intelectuales y políticos durante varios años, y podemos aprovechar esas discusiones para evaluar y refinar el concepto. Las críticas e impugnaciones que hemos encontrado más productivas suelen centrarse en dos cuestiones fundamentales: una atañe a la capacidad de la multitud para emprender una acción política consistente y la segunda trata sobre el carácter progresista o liberador de sus acciones.

Los mejores críticos del concepto de multitud en lo que atañe a la primera línea de cuestiones aceptan nuestra valoración de que, sobre todo en el contexto biopolítico, la sociedad se compone de una pluralidad radical o, para ser más exactos, de una multiplicidad de singularidades irreversibles. La cuestión es si y cómo estas singularidades pueden actuar juntas políticamente. Lo que está fundamentalmente en juego es el concepto mismo de lo político. Pierre Macherey, por ejemplo, explica con toda la razón que la política exige la capacidad de tomar decisiones en un ámbito no individual, sino social. «¿Cómo puede convertirse en cuerpo la carne de la multitud?», pregunta. «Es precisa la intervención de una entidad política, en este caso una entidad que, mientras mantiene la estructura rizomática de la multitud, debe a su vez ser colectiva y rechazar toda forma de ordenación vertical, y en ese sentido permanecer fiel a su destino inmanente, que le exige desplegarse en un plano de horizontalidad. Así, pues, ¿cómo puede organizarse la multitud sin sacrificar la autonomía de las singularidades que la componen?»[2]. Macherey entiende que la multiplicidad de la multitud plantea un obstáculo o un desafío político porque asume que actuar como un cuerpo político y tomar decisiones requiere unidad. De esta suerte, entiende que todo proyecto político de la multitud se ve atrapado en una contradicción: o sacrifica su multiplicidad horizontal y adopta una organización vertical unificada, dejando así de ser una multitud, o mantiene su estructura y es incapaz de decisión y acción políticas.

Análogamente, Ernesto Laclau considera la inmanencia y la pluralidad de la multitud una barrera para su capacidad de hacer política. Concede que hoy existe la condición inicial de la multitud: el campo social es radicalmente heterogéneo. Luego explica, manteniéndose aún en la problemática de la multitud, que la acción política exige que las singularidades del plano de inmanencia se comprometan en un proceso de articulación encaminado a definir y estructurar las relaciones políticas

---

[1] Véase Hardt y Negri, *Multitude,* cit.

[2] Pierre Macherey, «Présentation», Citéphilo, Palais des Beaux-Arts, Lille, 19 de noviembre de 2004.

entre ambas. Sin embargo, Laclau discrepa cuando insiste en que, para que se produzca esa articulación, debe surgir una fuerza hegemónica guía por encima del plano de inmanencia que sea capaz de dirigir el proceso y servir como un punto de identificación para todas las singularidades. La hegemonía representa la pluralidad de singularidades como una unidad y por ende transforma la multitud en un pueblo, que gracias a su unidad es considerado capaz de acción y de toma de decisiones políticas: «La operación política *par excellence* siempre ha de ser la construcción de un "pueblo"»[3]. Como Macherey, Laclau entiende la multitud como una figura en el camino que conduce a la política pero todavía no como una figura política.

Una segunda línea de cuestionamiento no atañe principalmente al problema de si la multitud puede actuar políticamente, sino a la dirección de su acción política –no a la forma, por así decirlo, sino al contenido de la política de la multitud–. En concreto, estos autores no ven razones para asumir que la decisión y la acción política de la multitud se orientarán hacia la liberación. Por ejemplo, Paolo Virno, que se cuenta entre quienes han presentado más provechosamente el concepto de la multitud, considera su política profundamente ambivalente, toda vez que la multitud presenta, a su juicio, una capacidad aproximadamente igual tanto de expresar solidaridad social como de comportarse agresivamente. Del mismo modo que una larga tradición de la filosofía política advierte que resulta ingenuo o irresponsable asumir que los seres humanos en el estado de naturaleza son indefectiblemente buenos, Virno hace hincapié en la ambivalencia del «estado de naturaleza», caracterizado por la producción biopolítica. Las poderosas herramientas nuevas en posesión de la multitud –herramientas lingüísticas, así como herramientas de comunicación, afecto, conocimiento, etc.– no tienen una predisposición necesaria hacia el bien, sino que con la misma facilidad pueden ser utilizadas con malos propósitos. De esta suerte, Virno defiende una posición «realista», insistiendo en que toda discusión de las capacidades políticas positivas de la multitud se acompañe de una mirada sobria a lo negativo[4].

Análogamente, Étienne Balibar insiste en que el concepto de la multitud carece de criterios políticos internos que garantizarían a sus acciones una orientación progresista o un carácter antisistémico. Cabría esperar con la misma probabilidad tanto que contribuyera a los sistemas de explotación global como que resistiera y se opusiera los mismos. Como Virno, Balibar hace hincapié en el punto de vista ambivalente de la multitud, que él explica, por ejemplo, en referencia al doble significado del miedo de la multitud. Tanto el miedo que siente la multitud como el miedo que inspira pueden llevarnos, a su juicio, en direcciones políticas diferentes. Nada impi-

---

[3] Ernesto Laclau, *On Populist Reason,* Londres, Verso, 2005, p. 153 [ed. cast.: *La razón populista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2005].

[4] Véase Paolo Virno, «Il cosidetto "male" e la critica dello Stato», *Forme di vita* 4 (2005), pp. 9-36.

de que la multitud sea un navío de rumbo firme, tomando prestada la metáfora de Balibar, pero sin un timón no hay manera de predecir dónde terminará[5].

Slavoj Žižek y Alain Badiou llevan este cuestionamiento de la orientación política de la multitud un paso más allá, presentándola no como ambivalente, sino alineada con las fuerzas de la dominación. Žižek acusa a la multitud de que, aun bajo la apariencia de luchas anticapitalistas, en realidad imita y respalda el poder capitalista, haciendo remontar el fallo del pensamiento de la multitud hasta Marx. El error de Marx, sugiere, consiste en creer que el capital crea a sus propios enterradores, que los desarrollos de la sociedad y la producción capitalistas crean dentro del capital mismo a un sujeto político antagonista, el proletariado, capaz de revolución. Žižek sostiene, sin embargo, que los antagonismos y alternativas aparentes que el capital produce internamente en realidad terminan apoyando el sistema. Se centra, por ejemplo, en el modo en que el capital crea multiplicidades proliferantes en el ámbito del mercado y del consumo, gracias a la infinita variedad de sus mercancías y a los deseos que éstas provocan. Así, pues, desde esta perspectiva, las multiplicidades de la multitud y sus estructuras de red horizontal reflejan el propio despliegue descentrado y desterritorializador, y así, por más que se piense que están resistiendo al mismo, las acciones de la multitud inevitablemente repiten y reproducen el dominio capitalista. La transformación radical y, concretamente, la oposición revolucionaria al dominio capitalista, insiste Žižek, nunca surgirán, como hace la multitud, desde dentro del capital mismo[6].

Mientras que Žižek atribuye los errores del pensamiento de la multitud a un error en Marx, Badiou los remonta a la obra de Foucault y a su concepción de la resistencia. Puesto que la resistencia está constantemente comprometida con el poder, discurre Badiou, nunca escapa del poder, y por añadidura nunca reconoce la necesidad del acontecimiento para romper con el poder. Toda concepción de una multitud creativa y antisistémica, afirma, no es más que una ensoñación alucinada («une rêverie hallucinée»). «Lo que lleva el nombre de "resistencia", en este caso, no es más que un componente del progreso mismo del poder». De esta suerte, a juicio de Badiou los movimientos existentes de la multitud vienen a ser poca cosa. «Lo que hemos visto son representaciones bastante habituales del ajado repertorio de los movimientos de masas pequeñoburgueses, que reclaman ruidosamente el derecho a gozar sin hacer nada, preocupándose especialmente de evitar toda forma de disciplina, cuando sabemos

---

[5] Véase Étienne Balibar, «Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses», *Masses, Classes, Ideas*, trad. de James Swenson, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 3-38, y «Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur», *Ethik, Recht und Politik*, Marcel Senn y Manfred Walther (ed.), Zúrich, Schulthess, 2001, pp. 105-137.

[6] Véase Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2006, pp. 261-267 [ed. cast.: *La visión de paralaje*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

que la disciplina, en todos los campos, es la clave de acceso a las verdades»[7]. En efecto, la crítica de la multitud de Badiou es una extensión y generalización de la de Žižek: mientras que Žižek, indicando el error de Marx, acusa de que la multitud, bajo la apariencia de oponerse al capital, tan sólo imita y respalda su dominio, Badiou, haciendo referencia a Foucault, sostiene que la multitud y otros proyectos de resistencia no son en realidad más que componentes del progreso mismo del poder.

La naturaleza común de la multitud

Estas cuestiones y críticas relativas a las capacidades políticas y a la orientación de la multitud son útiles porque nos ayudan a centrarnos y a esclarecer hasta qué punto el concepto es adecuado para proyectos organizativos de liberación en nuestra realidad biopolítica. Para responder a estas cuestiones, tenemos que mostrar hasta qué punto la multitud no es un sujeto político espontáneo, sino un proyecto de organización política, desplazando así la discusión del *ser* de la multitud al *hacer* la multitud. Sin embargo, antes de abordarlas directamente, tenemos que explorar algunas de las bases filosóficas y políticas del concepto de multitud, investigando en particular el modo en que la multitud interactúa con y transforma la naturaleza.

Al igual que «el pueblo», la multitud es el resultado de un proceso de constitución política, aunque, mientras el pueblo es formado como una unidad por un poder hegemónico que se sitúa por encima del campo social plural, la multitud se forma a través de articulaciones en el plano de inmanencia sin hegemonía. Podemos ver esta diferencia desde otra perspectiva reconociendo que estos dos procesos plantean diferentes relaciones entre la política y el estado de naturaleza. Una larga tradición de la teoría política nos dice que la construcción de la hegemonía o de la soberanía requiere un tránsito de la anarquía del estado de naturaleza a la vida política del estado civil. Sin embargo, la constitución de la multitud confunde esta división entre el estado de naturaleza y el estado civil o político: es completamente política aunque nunca deje atrás el estado de naturaleza. Esto no es tan paradójico como parece una vez que vemos la metamorfosis de la naturaleza que opera en la constitución de la multitud.

Las estudiosas feministas, apreciando el obstáculo político que supone la idea de una naturaleza fija e inmutable, separada de y anterior a la interacción cultural y social, han demostrado hasta qué punto la naturaleza es constantemente transformada y construida. Judith Butler, por ejemplo, desafía la distinción sexo-género tradicional poniendo en tela de juicio el carácter fijo de la naturaleza. La corriente

---

[7] Alain Badiou, «Beyond Formalization: An Interview», trad. de Bruno Bosteels y Alberto Toscano, *Angelaki* 8, 2 (agosto de 2003), p. 125.

principal de la teoría feminista en el curso de su segunda ola investiga hasta qué punto el género es maleable y socialmente construido, explica Butler, pero asume que las diferencias sexuales son naturales, biológicas y por ende inmutables. Por el contrario, ella sostiene que, además del género, también el sexo es socialmente construido, que el sexo y las diferencias sexuales son, según Foucault, formaciones discursivas. Esto no niega que el sexo está directamente vinculado a la biología y a los cuerpos, sino que sugiere más bien que lo que sabemos y pensamos acerca del sexo, nuestro modo de aprehensión del mismo, está inextricablemente incrustado en discursos sociales determinados[8]. Otras estudiosas feministas continúan este argumento desde el punto de vista científico y biológico para demostrar que la naturaleza se modula con arreglo a constructos y prácticas sociales. Anne Fausto-Sterling, por ejemplo, explora el modo en que la naturaleza y los cuerpos son constantemente transformados gracias a las interacciones sociales y, en concreto, el modo en que lo que entendemos como sexo y como diferencia sexual está completamente incrustado en las prácticas y la conciencia sociales. Incluso la estructura ósea de los seres humanos, sostiene, que pensamos como uno de los elementos del cuerpo más rígidos en la naturaleza, precisa de disparadores específicos para su desarrollo y se modifica de diferente manera dependiendo de relaciones complejas con las prácticas corporales durante el crecimiento, muchas de las cuales están definidas por prácticas específicas de género. La cultura forma los huesos[9]. Esto no quiere decir que no exista una naturaleza, sino más bien que la naturaleza es constantemente transformada por las interacciones sociales y culturales. La afirmación de que la naturaleza está sometida a mutación está estrechamente vinculada a la propuesta de una ontología constituyente –esto es, a la idea de que el ser está sometido a un proceso de devenir dictado por la acción y las prácticas sociales–. Dios, o el ser, o la naturaleza, en el vocabulario de Spinoza, no está separado ni antecede a la interacción de los modos en el mundo, sino que es íntegramente constituido por ellos[10].

---

[8] Véase Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* trad. de María Antonia Muñoz García, Barcelona, Paidós, 2010], y *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»,* Nueva York, Routledge, 1993.

[9] Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality,* Nueva York, Basic Books, 2000, p. 4. Sobre la cuestión del desarrollo óseo y el sexo, véase Fausto-Sterling, «The Bare Bones of Sex: Part 1 –Sex and Gender», *Signs* 30, 2 (2005), pp. 1491-1527. Más en general, sobre género y corporeidad en los estudios sobre la ciencia, véase Elizabeth Wilson, *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body,* Durham, Duke University Press, 2004.

[10] Sobre el carácter ontológicamente constituyente de los modos en Spinoza, véase Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* trad. de Martin Joughin, Nueva York, Zone Books, 1990 [ed. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión,* trad. de Horst Vogel, Madrid, Muchnik, 1975]; Antonio

A decir verdad, estas investigaciones sobre la plasticidad y mutabilidad de la naturaleza se refieren al común –y en efecto naturaleza no es sino otro nombre del común–. Pero es importante tener presente la distinción entre las dos ideas del común que citábamos más arriba. Mientras que la idea tradicional plantea el común como un mundo natural fuera de la sociedad, la concepción biopolítica del común impregna igualmente todas las esferas de la vida, remitiendo no sólo a la tierra, el aire, los elementos, o incluso la vida vegetal y animal, sino también a los elementos constitutivos de la sociedad humana, como los lenguajes, hábitos, gestos, afectos y códigos comunes, etc. Y, mientras que conforme a la idea tradicional, para pensadores como Locke y Rousseau, la formación de la sociedad y el progreso de la historia destruyen inevitablemente el común, separándolo con cercas como propiedad privada, la concepción biopolítica insiste no sólo en la preservación del común, sino también en la lucha por las condiciones de su producción, así como en la selección entre sus cualidades, promoviendo sus formas benéficas, y huyendo de sus formas perjudiciales y corruptas. Podríamos llamar a esto una ecología del común –una ecología centrada asimismo en la naturaleza y la sociedad, en los seres humanos y en el mundo no humano en una dinámica de interdependencia, cuidado y transformación mutua–. Ahora estamos mejor situados para comprender hasta qué punto el devenir político de la multitud no precisa del abandono del estado de naturaleza, como insiste la tradición de la soberanía, sino que apela más bien a una metamorfosis del común que opera simultáneamente sobre la naturaleza, la cultura y la sociedad.

La metamorfosis del común nos conduce directamente al problema de la producción de subjetividad. Resulta útil recordar hasta qué punto llegaron a ser acalorados los llamados debates posmodernos sobre esta cuestión en las décadas de los ochenta y los noventa. Por un lado estaban los postmodernos que por lo general se centraban en la producción de la conciencia. En algunos aspectos, su posición repetía la tesis clásica de la Escuela de Fráncfort según la cual la conciencia alienada es producida en la sociedad capitalista, sus industrias culturales, su obligación de consumir y su cultura de la mercancía, pero reemplazaba el tono melancólico de la Escuela de Fráncfort por una disposición más alegre. A los ojos de algunos, la afirmación de que la subjetividad es producida en los circuitos de la cultura capitalista mercantilizada parecía anunciar una idea débil de libertad basada en el juego y la contingencia. Por otro lado, estaban los defensores modernistas del sujeto no sólo en nombre de la razón, la realidad y la ver-

---

Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991 [ed. cast.: *La anomalía salvaje,* trad. de Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993] y, recientemente, Laurent Bove, *La Stratégie du conatus,* París, Vrin, 2001 [ed. cast.: *La estrategia del* conatus, trad. de Gemma Sanz Espinar y Ana Useros Martín, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009].

dad, sino también de las posibilidades de una política de liberación. Se pensaba que un sujeto estable que resida fuera del funcionamiento del poder era necesario como un fundamento de lo político en las políticas de clase, de raza, en el feminismo, y otros dominios de identidad. Ambos bandos, que por supuesto hemos retratado en términos reductivos, monopolizaron los debates más visibles, pero un tercer enfoque, mucho más próximo al nuestro, fue desarrollado en el mismo periodo por Foucault, Deleuze y Guattari. Estos autores se centran en los mecanismos sociales de la producción de la subjetividad en las arquitecturas institucionales, el discurso psicoanalítico, los aparatos de Estado, etc., pero no saludan el reconocimiento de que la subjetividad es producida mediante aparatos de poder con júbilo o desesperación. Antes bien, consideran la producción de subjetividad como el principal terreno en el que se produce la lucha de clases. Tenemos que intervenir en los circuitos de la producción de subjetividad, huir de los aparatos de control y construir las bases de una producción autónoma[11].

La política de la producción de subjetividad nos ayuda a comprender mejor el proceso económico de las metamorfosis del común que hemos analizado más arriba. La producción biopolítica de ideas, códigos, imágenes, afectos y relaciones sociales trata directamente con los elementos constituyentes de la subjetividad humana: en ese preciso terreno la subjetividad nace y reside. Cabría concebir aún la producción económica como un engranaje del sujeto con la naturaleza, una transformación del objeto mediante el trabajo, pero cada vez más la «naturaleza» que transforma el trabajo biopolítico es la subjetividad misma. De esta suerte, esta relación entre producción económica y subjetividad echa por tierra las ideas tradicionales acerca del proceso de trabajo y crea un bucle potencialmente vertiginoso. No obstante, podemos desbrozar algunas de estas paradojas aparentes abordando el proceso de producción en términos de metamorfosis del común. Y no es preciso recordar que este tipo de proceso económico, central para la producción biopolítica, es también un proceso ontológico a cuyo través la naturaleza y la subjetividad son transformadas y constituidas.

Así, pues, la multitud no debe entenderse como un ser, sino como un hacer –o, para ser más exactos, como un ser que no es fijo o estático, sino que es constantemente transformado, enriquecido y constituido por un proceso de hacer–. Sin embargo, se trata de un extraño tipo de hacer, en la medida en que no hay un hacedor detrás del proceso. Mediante la producción de subjetividad, la multitud es la autora misma de su perpetuo devenir otro, un proceso ininterrumpido de autotransformación colectiva.

---

[11] Muchas teóricas feministas llegan a conclusiones análogas franqueando el posestructuralismo y las reivindicaciones de identidad. Véase, por ejemplo, Rey Chow, «The Interruption of Referentiality: or, Postestructuralism's Outside», *The Age of the World Target*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 45-70.

Del ser al hacer la multitud

Desde el momento en que cambiamos nuestra perspectiva del ser la multitud al hacer la multitud, y desde el momento en que reconocemos la multitud como un proceso constante de metamorfosis fundamentado en el común, estamos en mejor posición para responder a las cuestiones y las críticas del concepto que bosquejábamos más arriba. El primer conjunto de cuestiones estima que la multitud está incapacitada para lo político porque no está unificada por la hegemonía. Lo que se trata de dilucidar aquí es si sólo los sujetos hegemónicos y unificados, o por el contrario también las multiplicidades organizadas horizontalmente, son capaces de acción política. Podemos responder a estas cuestiones remitiéndonos a nuestras investigaciones económicas previas. La producción biopolítica tiene lugar y sólo puede tener lugar en el terreno del común. Ideas, imágenes y códigos no son producidos por un genio solitario, ni siquiera por un maestro asistido por sus aprendices, sino por una amplia red de productores cooperativos. El trabajo tiende a ser cada vez más autónomo del poder de mando capitalista, y de tal suerte los mecanismos de expropiación y control del capital se tornan en argollas que obstruyen la productividad. La producción biopolítica es una orquesta que sigue el ritmo sin director y que dejaría de tocar si alguien accediera al podio.

El modelo de la producción económica biopolítica nos sirve aquí como una analogía para la acción política: del mismo modo que una amplia multiplicidad social produce productos inmateriales y valor económico, esa multitud es asimismo capaz de producir decisiones políticas. Sin embargo, esto es mucho más que una analogía, porque las mismas capacidades que se ponen en juego, que son necesarias para una, son también suficientes para la otra. Dicho de otra manera, la capacidad de los productores de organizar autónomamente la cooperación y producir colectivamente de forma planificada tiene implicaciones inmediatas para el ámbito de lo político, proporcionando las herramientas y los hábitos de la toma de decisiones colectiva. A este respecto, la división entre la producción económica y la acción política planteada por autores como Hannah Arendt se viene completamente abajo. La concepción de lo político de Arendt se centra en la pluralidad y la libertad, caracterizando la acción política como un ámbito de singularidades que comunican y cooperan en un mundo común. Distingue este último del ámbito del *Homo faber,* que está separado en el lugar de trabajo y es manejado instrumentalmente para la fabricación de un producto. El productor económico, argumenta, se ve inclinado a denunciar la acción y el discurso que definen lo político en tanto que holgazanería y cháchara inútil. El trabajo funciona con arreglo a los límites angostos de un *telos,* de tal suerte que «la fuerza del proceso de producción está completamente absorbida en y queda agotada con el producto final», mientras que la fuerza del proceso político nunca se agota en un producto, sino que crece «mientras sus consecuencias se multiplican; lo que perdura en el ámbito de los asuntos

humanos son estos procesos, y su resistencia es tan ilimitada, es tan independiente de lo perecedero del material y de la mortalidad de los hombres como la resistencia de la humanidad misma»[12]. Arendt se refiere claramente a un paradigma económico de la producción material, donde la fábrica es para ella su principal modelo, pero, una vez que desplazamos nuestra mirada hacia la producción biopolítica, vemos claramente que todas las cualidades que ella atribuye a lo político se aplican igualmente a lo económico: la cooperación de una amplia pluralidad de singularidades en un mundo común, la centralidad del discurso y de la comunicación y la continuidad interminable del proceso que se basa en el común en la misma medida en que tiene el común como resultado. Ésta es una razón para usar el término «bio*político*» para dar nombre a esta forma de producción, porque las capacidades y actos económicos son de suyo inmediatamente políticos. Tenemos que señalar aquí que Arendt distingue asimismo una tercera actividad humana fundamental, que denomina trabajo *[labor]*. El trabajo en el que ella piensa corresponde al funcionamiento biológico del cuerpo y por ende a la producción de los elementos indispensables para la vida. De esta suerte, explica, tanto la condición como el objetivo de este trabajo son la vida misma. Por supuesto, Arendt utiliza principalmente este concepto de trabajo a modo de contraste para distinguir el ámbito político, separándolo del mundo de las necesidades, pero aquí podemos ver de nuevo que sus distinciones se vienen abajo progresivamente. A decir verdad, probablemente lo político nunca ha sido separable del ámbito de las necesidades y de la vida, pero hoy cada vez más la producción biopolítica apunta constantemente a la producción de formas de vida. De ahí la utilidad del término «*bio*política». Así, pues, centrarnos en el hacerse de la multitud nos permite reconocer cómo su actividad productiva es también un acto político de autocreación *[self-making]*.

Finalmente, estamos en condiciones de responder fácilmente al primer grupo de cuestiones acerca de las capacidades políticas de la multitud. Es cierto que la organización de singularidades que exigen la acción y la decisión políticas no es inmediata ni espontánea, pero esto no significa que la hegemonía y la unificación, la formación de un poder soberano y unificado –ya se trate de un Estado, un partido o un pueblo– sea la condición necesaria para lo político. Espontaneidad y hegemonía no son las únicas alternativas. La multitud puede desarrollar el poder de organizarse a través de las interacciones conflictivas y cooperativas de las singularidades en el común. Aunque reconozcamos esa tendencia, es razonable preguntarse si la multitud está preparada para tales responsabilidades, si ha llegado a estar suficientemente dotada con las capacidades de organizar, actuar y decidir políticamente. Recordemos la advertencia de Lenin en vísperas del octubre de 1917: nunca hagáis la revolución pensando en una

[12] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 233 [ed. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2010].

población ideal o imaginada. El pueblo ruso no está preparado para gobernarse a sí mismo, afirma, sino que necesita una fuerza hegemónica que lo guíe a través del periodo de transición. Han sido adiestrados en el trabajo para tener necesidad de la subordinación, de la supervisión y de los jefes: tienen a un patrón en el trabajo y por eso necesitan a un patrón en la política[13]. La lógica de la advertencia de Lenin desplaza toda la carga de la prueba sobre nuestra demostración previa tanto de la hegemonía tendencial de la producción biopolítica en la economía contemporánea como de las cualidades y capacidades que ésta trae consigo. Si podemos determinar con realismo las capacidades de autoorganización y cooperación en las vidas cotidianas de las personas, en su trabajo o, más en general, en la producción social, entonces la capacidad política de la multitud deja de estar en tela de juicio.

El segundo grupo de cuestiones, que atañe a la orientación política de la multitud, progresiva o regresiva, resistente contra el actual sistema de poder o por el contrario sostenedora del mismo, no es fácil de abordar. En capítulos anteriores proponíamos una concepción de la resistencia que antecede al poder, puesto que el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres y, por ende, aunque está situada «dentro y contra», la resistencia no está condenada a reforzar o repetir las estructuras de poder. Presentábamos también una idea biopolítica del acontecimiento, diferente de la concepción según la cual los acontecimientos sólo vienen «del exterior», de tal suerte que nuestro único cometido político consistiría en ser fieles a los mismos y a su verdad, en mantener la disciplina después de la llegada del acontecimiento. Quienes siguen esta idea del acontecimiento sólo pueden esperar con una especie de fervor mesiánico que llegue otro acontecimiento. En cambio, los acontecimientos biopolíticos residen en los actos creativos de la producción del común. Bien es cierto que hay algo misterioso en el acto de creación, pero es un milagro que brota cada día desde dentro de la multitud.

Sin embargo, la resistencia y la creación de acontecimientos no determinan la orientación política de la multitud. Las características del común y la relación de la multitud con éste nos dan algunas indicaciones acerca del modo de proceder. Pierre Macherey identifica el carácter rebelde del común, que siempre excede los límites del poder. «Por vida común», escribe, «uno debe entender, por lo tanto, todas las figuras de creación colectiva que ponen en funcionamiento la cooperación y la colaboración, la red que, una vez que se pone en marcha, puede extenderse infinitamente. Por tal motivo la vida común excede todo sistema y todo orden fijo, frente al cual se muestra necesariamente rebelde»[14]. El hecho de que la multitud, basada en el común, exceda siempre los límites del poder indica su incompatibilidad con el sistema dominante –y

---

[13] V. I. Lenin, *State and Revolution,* Nueva York, International Publishers, 1971, p. 43 [ed. cast.: *El Estado y la revolución,* Madrid, Alianza, 2010].

[14] Pierre Macherey, «Présentation», cit.

en este sentido su naturaleza antisistémica–, pero no determina sin embargo su orientación política liberadora.

Un aspecto de la dirección política de la multitud reside en su éxodo de todas las derivaciones corruptas del común acumuladas en las instituciones sociales, incluidas la familia, la corporación y la nación. La multitud debe seleccionar las formas benéficas del común y huir de las perjudiciales. Lo corrupto del común en esas instituciones, tal y como podemos ver ahora, consiste en que, mediante jerarquías, divisiones y límites, bloquean la producción de subjetividad y, por añadidura, la producción del común. A través de su selección y éxodo, la multitud debe poner en marcha el común, desplegando de nuevo sus procesos de producción.

La orientación política también debe definirse en el *hacer* de la multitud, concebida no sólo como su constitución política, sino también como su producción económica. En el contexto de la producción biopolítica, trabajando sobre el común y produciendo el común, la multitud se transforma a sí misma constantemente. Esto nos recuerda la admiración que Marx sentía por la perspicacia utópica de Charles Fourier, para quien el proletariado es un sujeto en transformación, transformado a través del trabajo pero también y por añadidura a través de la actividad social, cooperativa e inventiva en el tiempo libre de las coacciones del trabajo. «Así, pues, el proceso», escribe Marx, ampliando la penetrante perpectiva de Fourier, «es tanto disciplina, en lo que atañe al ser humano en el proceso de devenir, como, al mismo tiempo, ciencia práctica y experimental, ciencia materialmente creativa y objetivadora, en lo que atañe al ser humano que ha devenido, en cuya cabeza existe el conocimiento acumulado de la sociedad»[15]. La autotransformación de la multitud en producción, fundamentada en la expansión del común, ofrece una indicación inicial de la dirección del autogobierno de la multitud en el ámbito político.

Sin embargo, todos estos elementos, animados por acontecimientos biopolíticos, huyendo de las formas corruptas del común, y dedicados a promover la producción del común en sus formas benéficas, todavía no concretan adecuadamente la orientación política de la multitud. Llegados a este punto, nos es preciso ocuparnos directamente de la cuestión de la organización, porque ése es el terreno en el que el carácter antisistémico progresivo y liberador de la multitud tendrá que ser verificado y consolidado en sus propias instituciones duraderas. Ésta será una de las principales tareas que tendremos que abordar, primero en *De singularitate* 1 y en el «Intermezzo» que sigue a esta sección y luego en toda la segunda mitad del libro: una teoría de la organización política adecuada a la multitud. En el terreno de la organización debemos determinar que la multitud puede ser una figura revolucionaria y que de hecho es la única figura que hoy es capaz de revolución.

---

[15] Karl Marx, *Grundrisse,* trad. de Martin Nicolaus, cit., p. 712.

De singularitate 1
Del amor poseído

Que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea.
Gilles Deleuze y Félix Guattari

Todos los elementos teóricos que hemos acumulado hasta ahora –desde la multitud de los pobres al proyecto de la altermodernidad y desde la productividad social del trabajo biopolítico al éxodo del poder de mando capitalista– corren el riesgo, a pesar de su potencia, de permanecer inertes uno junto a otro sin un elemento adicional que aúne sus esfuerzos y los anime en un proyecto coherente. Lo que falta es el amor. Sí, sabemos que el término resulta molesto para muchos lectores. Algunos se retuercen de vergüenza en sus asientos y otros esbozan una sonrisa de superioridad[1]. El amor ha estado tan cargado de sentimentalidad que a duras penas parece poder prestarse para el discurso filosófico y mucho menos para el político. Que sean los poetas los que hablen del amor, dirán muchos, y éste los estreche en sus cálidos brazos. Por el contrario, pensamos que el amor es un concepto esencial para la filosofía y la política, y que la incapacidad de someterlo a examen y desarrollarlo es una de las causas centrales de la debilidad del pensamiento contemporáneo. Es poco prudente dejar el amor para los sacerdotes, poetas y psicoanalistas. De esta suerte, nos es necesario hacer una cierta limpieza doméstica conceptual, desprendiéndonos de algunas de las ideas equivocadas que destierran el amor del discurso filosófico y político y redefiniendo el concepto al objeto de demostrar su utilidad. Descubrire-

[1] Daniel Bensaïd parece particularmente molesto con nuestro uso del concepto de amor. Véase *Un monde à changer,* París, Textuel, 2003, pp. 69-89, y «Antonio Negri et le pouvoir constituant», *Résistances,* París, Fayard, 2001, pp. 193-212.

mos en el proceso que filósofos, teóricos de lo político e incluso economistas, a pesar de la fría precisión del pensamiento que se les supone, en realidad están hablando a menudo sobre el amor. Y que, si no fueran tan tímidos, no nos contarían otra cosa. Esto nos ayudará a demostrar hasta qué punto el amor es el corazón vivo del proyecto que estamos desarrollando, sin el cual el resto no sería más que un montón inerte.

Para comprender el amor como un concepto filosófico y político, resulta útil empezar desde la perspectiva de los pobres y de las innumerables formas de solidaridad y producción sociales que podemos reconocer en todas partes entre quienes viven en la pobreza. La solidaridad, el cuidado de los demás, la creación de comunidad y la cooperación en proyectos comunes es para ellos un mecanismo esencial para la supervivencia. Esto nos devuelve a los elementos de pobreza en los que hacíamos hincapié más arriba. Aunque los pobres son definidos por la carencia material, las personas nunca se ven reducidas a la vida desnuda, sino que siempre están dotadas de potencias de invención y producción. En efecto, la verdadera esencia de los pobres no es su carencia, sino su potencia. Cuando hacemos causa común, cuando formamos un cuerpo social que es más potente que cualquiera de nuestros cuerpos individuales por sí solo, estamos construyendo una subjetividad nueva y común. De esta suerte, nuestro punto de partida, que la perspectiva de los pobres ayuda a poner de manifiesto, es que el amor es un proceso de la producción del común y de producción de subjetividad. Este proceso no es un mero *medio* de producción de bienes materiales y otros bienes indispensables, sino también un *fin* en sí mismo.

Si esta afirmación suena demasiado sentimental, cabe llegar al mismo punto a través del análisis de la economía política. En el contexto de la producción biopolítica, como hemos demostrado en el curso de la tercera parte, la producción del común no está separada de ni es externa respecto a la producción económica, ni está secuestrada en el ámbito privado ni en la esfera de la reproducción, sino que, por el contrario, es parte integral e inseparable de la producción de capital. El amor –en la producción de redes afectivas, disposiciones de cooperación y subjetividades sociales– es una potencia económica. Concebido de esta manera, el amor no es, como suele ser caracterizado, espontáneo o pasivo. No nos ocurre sin más, como si fuera un acontecimiento que llega místicamente desde algún lugar. Por el contrario, es una acción, un acontecimiento biopolítico, planificado y realizado en común.

El amor es productivo también en el sentido filosófico –productivo del ser–. Cuando nos involucramos en la producción de la subjetividad que es el amor, no estamos creando sin más nuevos objetos o incluso nuevos sujetos en el mundo. Por el contrario, estamos produciendo un nuevo mundo, una nueva vida social. Dicho de otra manera, el ser no es una especie de fondo inmutable sobre el cual tiene lugar la vida, sino que es una relación viva en la que constantemente tenemos el poder de intervenir. El amor es un acontecimiento ontológico en la medida en que señala una ruptura con lo que

existe y la creación de lo nuevo. El ser es constituido por el amor. Esta capacidad ontológicamente constitutiva ha sido un campo de batalla de numerosos conflictos entre filósofos. Heidegger, por ejemplo, rebate enérgicamente esta idea de constitución ontológica en su conferencia sobre la pobreza que leíamos más arriba. La humanidad se hace pobre para hacerse rica, sostiene, cuando carece de lo no necesario, revelando lo que es necesario, esto es, su relación con el ser. Sin embargo, los pobres, tal y como Heidegger los imagina en esta relación, no tienen capacidad constitutiva, y de hecho la humanidad como un todo es impotente frente al ser. A este respecto Spinoza se sitúa en el extremo opuesto de Heidegger. Como Heidegger, podría decir que la humanidad se hace rica cuando reconoce su relación con el ser, pero para Spinoza esa relación es completamente diferente. Sobre todo en el misterioso quinto libro de la *Ética* de Spinoza, constituimos activamente el ser a través del amor. El amor, explica Spinoza con su habitual precisión geométrica, es alegría, esto es, el aumento de nuestra potencia de actuar y pensar, unida al reconocimiento de una causa exterior. Mediante el amor formamos una relación con esa causa y tratamos de repetir y ampliar nuestra alegría, formando cuerpos y mentes nuevos y más potentes. Dicho de otra manera, el amor es una producción del común que constantemente apunta hacia arriba, tratando de crear más cada vez con más potencia, hasta el punto de participar en el amor de Dios, es decir, en el amor de la naturaleza como un todo, el común en su forma más expansiva. Podríamos decir que todo acto de amor es un acontecimiento ontológico en la medida en que señala una ruptura con el ser existente y crea nuevo ser, desde la pobreza hasta el ser a través del amor. Al fin y al cabo, el ser no es sino otra manera de decir lo que es ineluctablemente común, lo que se niega a ser privatizado o cercado y permanece constantemente abierto a todos. (No hay nada que pudiéramos llamar ontología privada.) Así, pues, decir que el amor es ontológicamente constitutivo significa sencillamente que produce el común.

Desde el momento en que identificamos el amor con la producción del común, tenemos que reconocer que, del mismo modo que el común, el amor es profundamente ambivalente y susceptible de corrupción. De hecho, lo que se entiende por amor en el discurso habitual y en la cultura popular son predominantemente sus formas corruptas. El principal punto de esta corrupción es el desplazamiento que en el amor se produce desde el común al mismo, es decir, desde la producción del común a una repetición de lo mismo o a un proceso de unificación. Por el contrario, lo que distingue las formas benéficas del amor es la constante interacción entre el común y las singularidades.

Una forma corrupta del amor es el amor identitario, es decir, el amor de lo mismo, que puede basarse, por ejemplo, en una estrecha interpretación del mandamiento de amor al prójimo, entendiéndolo como un llamamiento a amar a aquellos que están más cerca, que más se asemejan a uno. El amor familiar –la presión para

amar primero y sobre todo a las personas de la propia familia excluyendo o subordinando a quienes están fuera– es una forma de amor identitario. El amor de raza o el amor nacional, o el patriotismo, son ejemplos similares de la presión para amar más a aquellos que más se asemejan a uno y, por lo tanto, menos a aquellos que son diferentes. De esta suerte, la familia, la raza y la nación, que son formas corruptas del común, son, como cabe esperar, las bases de las formas corruptas del amor. Desde esta perspectiva, podríamos decir que populismos, nacionalismos, fascismos y diferentes fundamentalismos religiosos no se basan tanto en el odio como en el amor –pero en una forma espantosamente corrupta de amor identitario.

Una estrategia inicial para combatir esta corrupción consiste en emplear una interpretación más expansiva y más generosa del mandato de amar al prójimo, leyendo en este prójimo no a aquellos que están más cerca y más se asemejan a uno mismo, sino, por el contrario, al otro. «Así, pues, el prójimo es [...] tan sólo un lugarteniente», dice Franz Rosenzweig. «En realidad el amor se orienta a la encarnación de todos aquellos –hombres y cosas– que en cualquier momento podrían ocupar este lugar de su prójimo; en última instancia se aplica a todas las cosas, se aplica al mundo»[2]. De esta suerte, el mandato de amor al prójimo, la encarnación de todos y cada uno de los mandamientos de las religiones monoteístas, exige de nosotros que amemos al otro o, en realidad, que amemos la alteridad. Y, si alguien no se siente cómodo con la exégesis de la escritura como explicación, piénsese en la poesía de Walt Whitman, en la que el amor al forastero reaparece constantemente como un encuentro caracterizado por el asombro, el crecimiento y el descubrimiento. En el Zaratustra de Nietzsche resuena Whitman cuando proclama que por encima del amor al prójimo está el «amor de lo más lejano»[3]. El amor al forastero, el amor de lo más lejano y el amor de la alteridad pueden funcionar como un antídoto contra el veneno del amor identitario, que impide y distorsiona la productividad del amor, obligándolo a repetir constantemente lo mismo. Tenemos así otro significado del amor como un acontecimiento biopolítico: no sólo señala una ruptura con lo existente y la creación de lo nuevo, sino que es también la producción de singularidades y su composición en una relación común.

Una segunda forma de amor corrupto plantea el amor como un proceso de unificación, de devenir lo mismo. La idea dominante contemporánea del amor romántico en nuestras culturas, que Hollywood vende todos los días, su especialidad, exi-

---

[2] Véase Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trad. de Barbara Galli, Madison, University of Wisconsin Press, 2005, p. 234 [ed. cast.: *La estrella de la redención*, trad. de Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2006].

[3] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. de Adrián del Caro, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 44-45 [ed. cast.: *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996].

ge que la pareja se fusione en la unidad. La secuencia obligatoria de este amor romántico corrupto –pareja-matrimonio-familia– imagina a personas que encuentran la horma de su zapato, como piezas perdidas de un puzle, que ahora forman (o restauran) juntas un todo. El matrimonio y la familia cierran la familia en una unidad que posteriormente, como decíamos más arriba, corrompe el común. Este mismo proceso de amor como unificación se expresa asimismo en muchas tradiciones religiosas diferentes, sobre todo en sus registros místicos: el amor a Dios significa fundirse en la unidad divina. Y no causa sorpresa que tales nociones de unión mística usen a menudo el lenguaje convencional del amor romántico, invocando al prometido, el matrimonio divino, etc., porque apuntan al mismo objetivo: convertir los muchos en uno, convertir lo diferente en lo mismo. De modo análogo, diferentes formas de patriotismo comparten esta idea de dejar (o apartar) a un lado las diferencias y la alteridad al objeto de formar un pueblo nacional unido, una identidad nacional. De hecho, esta segunda corrupción del amor como unificación está íntimamente asociada a la primera corrupción identitaria del mundo: el amor de lo mismo, el amor que hace lo mismo.

Una clave filosófica de nuestro razonamiento a este respecto, y que debería estar claro a estas alturas, es que la dinámica de las singularidades múltiples en el común no tiene nada que ver con la vieja dialéctica entre los muchos y el uno. Mientras que el uno se coloca en contraposición a los muchos, el común es compatible con e incluso está internamente compuesto de multiplicidades. Esta compatibilidad entre el común y la multiplicidad puede entenderse en términos sencillos (tal vez demasiado sencillos) si la colocamos en el campo de la acción política: si no compartiéramos un mundo común, entonces no seríamos capaces de comunicar unos con otros ni ocuparnos de los deseos y las necesidades de los demás y, si no hubiera múltiples singularidades, entonces no tendríamos necesidad de comunicar e interaccionar. A este respecto, estamos de acuerdo con la concepción de lo político de Hannah Arendt como la interacción y la composición de singularidades en un mundo común[4].

Así, pues, promover los encuentros de singularidades en el común es la principal estrategia de combate contra el amor corrupto por la identidad y la unificación, que interrumpe la producción de subjetividad y abroga el común. La mismidad y la unidad no implican ninguna creación, sino la mera repetición sin diferencia. Por el contrario, habría que definir el amor por los encuentros y experimentaciones de singularidades en el común, que a su vez producen un nuevo común y nuevas singularidades. Mientras que en el contexto ontológico caracterizábamos el proceso del amor como *constitución,* aquí en el contexto político debemos hacer hincapié en su poder de *composición*. El amor compone singularidades, como temas de una parti-

[4] Hannah Arendt, *The Human Condition,* cit., en particular pp. 50-57.

tura musical, no como unidad, sino como una red de relaciones sociales. Reunir esas dos caras del amor –la constitución del común y la composición de singularidades– es un desafío central para comprender el amor como un acto material y político.

Comenzábamos esta discusión afirmando que la producción económica es en realidad un asunto de amor, pero somos perfectamente conscientes de que los economistas no lo ven así. En efecto, los economistas llevan celebrando mucho tiempo la sátira de principios del siglo XVII escrita por Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas,* como un himno contra el amor, como prueba de que no hay conexión posible entre la economía y el amor. Mandeville habla de una colmena rica y poderosa pero lastrada por todo tipo de vicios privados, incluidos el engaño, la avaricia, la pereza y la cobardía. Los moralistas de la colmena claman constantemente contra el vicio, pero su afán es en vano. Finalmente, el dios de la colmena, harto de su constante cháchara, hace virtuosas a todas las abejas y elimina el vicio, pero, tan pronto como lo hace, el trabajo en la colmena se interrumpe y la sociedad de la colmena se desmorona. Como es obvio, la fábula se dirige a los moralistas sociales y los utópicos racionalistas. Mandeville, como Maquiavelo y Spinoza antes que él, insiste en que, en vez de predicar cómo *deberían ser* las personas, los teóricos sociales deben estudiar cómo *son* las personas y analizar las pasiones que las animan realmente.

La fábula de Mandeville escandalizó a la sociedad inglesa del siglo XVIII, como era su intención, pero algunos, incluido Adam Smith, la leyeron como una confirmación de la ideología capitalista. Smith asume la afirmación polémica de Mandeville, según la cual el vicio, y no la virtud, es la fuente del provecho público –las personas trabajan por avaricia, obedecen a la ley por cobardía, etc.– para apoyar la idea de que el interés propio es la base de los intercambios mercantiles y de la economía capitalista. Si cada cual actúa por interés propio, entonces el bien público resultará de la actividad del mercado como si estuviera guiado por una mano invisible. Por supuesto, Smith, un defensor incondicional de la simpatía y de otros sentimientos morales, no está defendiendo el vicio, sino que sencillamente quiere que imperativos morales que no vienen al caso, así como el control público bienintencionado, permanezcan fuera de la economía. Lo que Smith proscribe más categóricamente del mercado es el común: el bien público sólo será el resultado de los intereses privados. «No esperamos nuestro almuerzo de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero», escribe Smith en un pasaje célebre, «sino de la consideración de su propio interés. Nos dirigimos, no a su humanidad, sino a su egoísmo, y nunca hablamos con ellos de nuestras propias necesidades, sino de su provecho»[5]. Nuestro amor de unos a otros no tiene lugar en el ámbito de los intercambios económicos.

---

[5] Adam Smith, *The Wealth of Nations,* Edwin Cannan (ed.), Nueva York, Modern Library, 1994, p. 15 [ed. cast.: *La riqueza de las naciones,* trad. de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 2010].

Tenemos una fábula bastante diferente y actualizada cuando nos centramos no en la sociedad dentro de la colmena, sino en la actividad de polinización de las abejas fuera de ella. Para las abejas de miel, las flores a las que pueden acceder volando constituyen una externalidad positiva. Las abejas vuelan de una flor de manzano a otra, de una flor de cerezo a otra, recogiendo néctar para transportarlo de vuelta a la colmena. Cuando una abeja colecta el néctar, sus patas sacuden el polen de la antera de la flor y, cuando se traslada a otra, parte del polen de sus patas se pega al estigma de la siguiente flor. De esta suerte, para las flores la actividad de las abejas es una externalidad positiva, que completa la polinización cruzada, necesaria para producir frutos. La fábula económica de estas abejas y flores sugiere una sociedad de ayuda mutua basada en externalidades positivas e intercambios virtuosos en los que la abeja procura las necesidades de la flor y, a su vez, la flor colma las necesidades de la abeja[6].

Podemos imaginarnos a Mandeville y Smith frunciendo el ceño ante esta fábula que sugiere la virtud y la ayuda mutua deliberada como la base de la producción social. La fábula de la polinización de las abejas también nos despierta algunas dudas pero por un motivo diferente: el tipo de amor que promueve. Cierto es que las abejas y las flores sugieren un tipo de amor pero en una forma estática y corrupta. (Sí, es cierto, estamos antropomorfizando a las abejas y las flores, proyectando rasgos y deseos humanos sobre ellas, pero ¿no es eso lo que hacen todas las fábulas?) El matrimonio entre la abeja y la flor es una pareja hecha en el cielo; son las dos mitades que se «complementan» una a otra y forman un todo, clausurando el común en la mismidad y la unidad. Pero, cabría preguntar, ¿no es esa unión un modelo de la productividad del común? ¿Acaso no produce miel y frutos? Sí, cabría llamar a esto un tipo de producción, pero en realidad no es más que la repetición de lo mismo. Lo que estamos buscando –y lo que importa en el amor– es la producción de subjetividad y el encuentro de singularidades, que componen nuevas concatenaciones y constituyen nuevas formas del común.

Así, pues, cambiemos de especies para escribir una nueva fábula. Algunas orquídeas despiden el olor de la feromona sexual de las avispas hembra, y sus flores tienen las formas de los órganos sexuales de la avispa hembra. De esta suerte, la polinización se lleva a cabo mediante «pseudocopulación» cuando las avispas macho pasan de una orquídea a la siguiente, hundiendo sus miembros genitales en cada flor y sacudiéndose el polen sobre sus cuerpos en el proceso. «¡O sea, que la avispa folla con la flor!», exclama con cierto regocijo infantil Félix Guattari en una carta a Gilles Deleuze. «¡La avispa hace ese trabajo así, por nada, sólo por el placer!»[7]. La fascina-

---

[6] Sobre la polinización como un ejemplo de externalidad positiva, véase Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif,* cit.

[7] Félix Guattari, *The Anti-Oedipus Papers,* Stéphane Nadaud, trad. de Kélina Gotman, Nueva York, Semiotext(e), 2006, p. 179.

ción de Guattari por este ejemplo se debe en parte al hecho de que socava la laboriosidad y el «productivismo» habitualmente atribuidos a la naturaleza. Estas avispas no son las obedientes abejas obreras; nada las lleva a producir nada. Sólo quieren divertirse. Un segundo punto de interés para Guattari es sin duda el modo en que esta historia de polinización refuerza la diatriba de toda su vida contra las corrupciones del amor en la pareja y en la familia. Avispas y orquídeas no sugieren ningún cuento moral del matrimonio y de la unión estable, como sí hacen abejas y flores, sino que evocan perspectivas de *cruising* y de sexo en serie habituales de algunas comunidades de hombres gays, sobre todo antes del embate de la pandemia del sida, al igual que pasajes de los escritos de Jean Genet, David Wojnarowicz y Samuel Delany. Con esto no queremos decir que el *cruising* y el sexo anónimo hagan las veces de modelo del amor a emular para Guattari (o para Genet, Wojnarowicz o Delany), sino que procuran un antídoto contra las corrupciones del amor en la pareja y en la familia, abriendo el amor al encuentro de singularidades.

Cuando la historia de la avispa y la orquídea aparece impresa en *Mil mesetas,* de Deleuze y Guattari, la fábula ha sido pulida y proyectada en el contexto del discurso evolutivo. Deleuze y Guattari insisten, en primer lugar, en que la orquídea no está imitando a la avispa ni tratando de engañarla, como a menudo afirman los botánicos. La orquídea es un devenir avispa (deviene el órgano sexual de la avispa) y la avispa es un devenir orquídea (deviene parte del sistema reproductivo de la orquídea). Lo que resulta central es el encuentro y la interacción entre estos dos devenires, que juntos forman una nueva concatenación, una máquina avispa-orquídea. La fábula carece de intenciones e intereses: las avispas y orquídeas no son un dechado de virtudes con su ayuda mutua, pero tampoco son modelos de amor propio egoísta. El lenguaje maquínico de Deleuze y Guattari les permite evitar preguntarse «¿Qué significa?» para centrarse en su lugar en «¿Cómo funciona?». De esta suerte, la fábula cuenta la historia del amor avispa-orquídea, un amor basado en el encuentro de la alteridad pero también en un proceso de devenir diferente[8].

Las abejas de Mandeville (al menos con arreglo a la lectura de Smith) son el modelo de un sueño capitalista de agentes libres individuales que intercambian trabajo y bienes en el mercado, concentrados en su propio interés y sordos respecto al bien común. Por el contrario, las obedientes abejas obreras, afiliadas con sus flores en una virtuosa unión de ayuda mutua, son el producto de la utopía socialista. Sin embargo, todas estas abejas pertenecen a la época pretérita de la hegemonía de la producción industrial. En cambio, las avispas que aman a las orquídeas apuntan a las

---

[8] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus,* trad. de Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 10 [ed. cast.: *Mil mesetas,* trad. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2010].

condiciones de la economía biopolítica. ¿Cómo podrían estas avispas ser un modelo para la producción económica, cabría preguntarse, si no producen nada? Las abejas y las flores ¡producen miel y frutos, pero las avispas y las orquídeas son sólo hedonistas y estetas! ¡Tan sólo crean placer y belleza! Lo cierto es que la interacción entre avispas y orquídeas no produce como resultado principal los bienes materiales, pero no deberíamos descartar su producción inmaterial. En el encuentro de singularidades de su amor, se crea una nueva concatenación, marcada por la continua metamorfosis de cada singularidad en el común. Dicho de otra manera, el amor avispa-orquídea es un modelo de la producción de subjetividad que anima la economía biopolítica. Así, pues, ¡dejémonos de una vez de abejas obreras y centrémonos en las singularidades y los devenires del amor avispa-orquídea!

Intermezzo
Una fuerza para combatir el mal

Hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio,
que las soñadas en tu filosofía.
William Shakespeare, *Hamlet*

En tanto que motor de asociación, el amor es la potencia del común en un doble sentido: tanto la potencia que el común ejerce como la potencia de constituir el común. Así, pues, es también el movimiento hacia la libertad en el que la composición de singularidades conduce, no a la unidad o la identidad, sino a la autonomía creciente de todos cuantos participan igualmente en la red de comunicación y cooperación. El amor es la potencia de los pobres de salir de una vida de miseria y soledad, y emprender el proyecto de hacer la multitud. A medida que continuemos con nuestro estudio, tendremos que identificar cómo esta marcha de libertad e igualdad puede hacerse duradera, reforzarse y consolidarse en la formación de instituciones sociales y políticas.

Todo esto suena bien, cabría decir, para una teoría política destinada a los ángeles, no a los seres humanos, pero las personas no siempre actúan movidas por el amor, y a menudo destruyen el común. Así, pues, ¿no es más realista, en vez de asumir que los seres humanos son fundamentalmente buenos, concebirlos como fundamentalmente malos? En efecto, esa posición «realista» o, a decir verdad, pesimista es la concepción dominante en la filosofía política euroatlántica, desde la idea de una «guerra de todos contra todos» de Thomas Hobbes a la propuesta de Helmuth Plessner de una antropología política en la que los seres humanos se caracterizan por una «agresividad intraespecie potencialmente

ilimitada»[1]. Desde esta perspectiva, una antropología política basada en el amor, que no tiene en consideración el mal que acecha en los corazones humanos, resulta ingenua en el mejor de los casos. En efecto, creer que las personas son lo que queremos que sean y que la naturaleza humana es fundamentalmente buena es peligroso, porque mina las herramientas políticas y conceptuales necesarias para afrontar y contener el mal. En cambio, centrándose en lo peligrosos que son los seres humanos, sostienen estos autores, y en concreto en cómo la naturaleza humana se caracteriza por la discordia, la violencia y el conflicto, esa teoría puede tratar ese mal, contenerlo y de tal suerte construir una sociedad que mantiene el mal bajo control.

Estamos de acuerdo en que una perspectiva realista, con su exigencia de que el pensamiento político comprenda a la humanidad tal y como es, no como quisiéramos que fuera, es sumamente importante. Los seres humanos no son naturalmente buenos. Con arreglo a los términos que hemos desarrollado en el último capítulo, esto corresponde a la ambivalencia del común y del amor, es decir, al hecho de que pueden cobrar formas tanto negativas como positivas. Y además las acciones espontáneas de una multitud de personas, como decíamos, no son necesariamente antisistémicas ni se orientan hacia la liberación. De hecho, a menudo las personas luchan por su esclavitud, como dice Spinoza, como si se tratara de su salvación[2].

Sin embargo, el problema con las concepciones pesimistas de la antropología política consiste en que, después de haber desestimado con razón toda bondad fundamental, plantean el mal como un elemento igualmente fundamental e invariable de la naturaleza humana. El mal es planteado por algunos en términos religiosos como trascendente (como pecado, por ejemplo) y por otros como un elemento trascendental (un mal radical que señala un límite de la sociedad humana). San Pablo consigue comprender estas dos formulaciones en un único verso: «Yo no conocí el pecado sino por la ley» (Romanos 7:7). Si el mal es radical, entonces debemos intentar neutralizarlo y contenerlo; aunque el mal y el pecado sean reconocidos como «ilusiones necesarias» que resultan del «sueño de la razón», como dice Kant, deben ser regulados. La forma de la ley (y por ende las prácticas y los mecanismos teoréticos que conceden a la ley la función de control de todo el conjunto de comportamientos sociales con arreglo a normas a priori) ha constituido siempre en este marco

---

[1] Véase Heltmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur,* Fráncfort, Suhrkamp, 1981. Sobre la idea de agresividad intraespecie de Plessner, véase Paolo Virno, «Il cosidetto "male" e la critica dello Stato», *Forme di vita* 4 (2005), pp. 9-36 [ed. cast.: *Ambivalencia de la multitud,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006].

[2] Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise, Complete Works,* trad. de Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, 2002, pp. 389-390 [ed. cast.: *Tratado teológico-político,* trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008].

metafísico el complemento trascendental de una ontología del mal radical[3]. No obstante, en la mayoría de las discusiones políticas, no son precisos los fundamentos metafísicos. El mal en la naturaleza humana se ve confirmado sin más empíricamente: consideremos todo el mal que los seres humanos han hecho y continúan haciendo todos los días –¡las guerras, la crueldad, el sufrimiento!–. Esto viene a ser algo así como una teodicea secular: ¿cómo pueden ser buenos los seres humanos si hay tanto mal en el mundo y si en tantas ocasiones actúan con maldad? Así, pues, partiendo de supuestos religiosos, filosóficos y/o empíricos, las antropologías políticas pesimistas tratan el mal como un rasgo invariable de la naturaleza humana, que debe ser constantemente refrenado y contenido en la sociedad.

Sin embargo, lo que afrontamos aquí es una cuestión mal planteada. Es un error preguntarse si la naturaleza humana es buena o mala, en primer lugar porque el bien y el mal son evaluaciones contingentes, no invariantes. Son juicios que surgen tras el ejercicio de la voluntad. Spinoza, por ejemplo, como más tarde hará Nietzsche, explica que los seres humanos no se esfuerzan por alcanzar algo porque lo consideren bueno, sino que, por el contrario, lo consideran bueno porque se esfuerzan por alcanzarlo. Foucault plantea el argumento de Spinoza en términos políticos más claros cuando afirma, en un debate con Noam Chomsky, que la cuestión de la justicia –en este caso la guerra justa– sólo surge después de la acción política: el proletariado no hace la guerra contra la clase dominante porque la considere una guerra justa, sino que considera justa la guerra de clases porque quiere derrocar a la clase dominante[4]. Decir que el bien y el mal, como lo justo y lo injusto, son términos relativos que dependen de relaciones de fuerza no quiere decir que no existan, sino sencillamente que no son fundamentos fijos e invariables.

La de si la naturaleza humana es buena o mala es una cuestión mal planteada también porque basar el análisis de la antropología política en invariantes de todo tipo conduce a un callejón sin salida. Dicho de otra manera, la cuestión no es la de

---

[3] Véase Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings,* edición y traducción de Allen Wood y George Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 [ed. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2009]. Sobre las ambigüedades y contradicciones de la teoría del mal de Kant, véase Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant,* París, Felix Alcan, 1905, p. 621. Más en general, véase Richard Bernstein, *Radical Evil,* Cambridge, Polity, 2001. Sobre las figuras del formalismo jurídico, que dan a la lay una función reguladora basada en elementos formales a priori, véase Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico,* Padua, Cedam, 1962,

[4] Véase Baruch Spinoza, *Ethics,* parte 3, Proposición 9, Escolio, *Collected Works,* cit., p. 284, y Michel Foucault y Noam Chomsky, «Human Nature: Justice vs. Power», *The Chomsky-Foucault Debate,* Nueva York, New Press, 2006, p. 51 [ed. cast.: *La naturaleza humana: justicia* versus *poder: un debate,* trad. de Leonel Livchits, Madrid, Katz, 2006].

qué invariante define a la naturaleza humana, sino *qué puede devenir la naturaleza humana.* El hecho más importante acerca de la naturaleza humana (si queremos seguir llamándola así) es que puede ser y está siendo constantemente transformada. Una antropología política realista debe centrarse en este proceso de metamorfosis. Esto nos devuelve a la cuestión del hacer (de) la multitud, a través de la organización y la autotransformación. Las cuestiones del bien y del mal sólo pueden plantearse una vez que el hacer (de) la multitud se ha iniciado, en el contexto de su proyecto.

Con estos argumentos contra la fijeza del mal en la naturaleza humana, no pretendemos hacer imposible el uso del término. El mal existe. Lo vemos por todas partes a nuestro alrededor. Pero el problema del mal tiene que plantearse de tal manera que su genealogía pueda comprenderse, dándonos así una clave para combatirlo. La concepción pesimista de la antropología política registra la existencia del mal, pero, tratándolo como una invariante, bloquea toda tentativa de comprender su génesis: el mal es, sin más.

Nuestra propuesta de antropología política consiste en concebir el mal como un derivado y una distorsión del amor y del común. El mal es la corrupción del amor que crea un obstáculo para el amor o, para decir lo mismo desplazando el centro de importancia, el mal es la corrupción del común que bloquea su producción y su productividad. De esta suerte, el mal no tiene una existencia originaria o primaria, sino que se sitúa sólo en una posición secundaria respecto al amor. Hablábamos antes de corrupciones del amor en racismos, nacionalismos, populismos y fascismos, y análogamente analizábamos no sólo la destrucción del común mediante la expropiación y privatización capitalista, sino también las corrupciones institucionalizadas del común en la familia, la corporación y la nación. Esta doble posición del mal como corrupción y obstáculo nos ofrece algunos criterios iniciales para nuestra investigación.

Plantear de esta manera el problema del mal nos permite volver a la concepción de Spinoza, que nos servía como modelo de una política del amor. Deberíamos comenzar con esta secuencia geométrica típicamente spinoziana: en el ámbito de las sensaciones él identifica un esfuerzo *(conatus)* de y por la vida; ese esfuerzo se construye con y es dirigido en el deseo *(cupiditas),* que funciona a través de los afectos: y a su vez el deseo se refuerza y se afirma en el amor (*amor*), que opera en la razón. El movimiento de esta secuencia implica, no la negación –el esfuerzo no es negado por el deseo, ni el deseo por el amor–, sino una acumulación progresiva, de tal suerte que el deseo y el amor son esfuerzos por vivir cada vez más potentes. Y este proceso es inmediatamente político, puesto que el objeto de todos los términos de esta secuencia es la formación de la vida social colectiva y, más en general, la constitución del común. «Puesto que el miedo de la soledad está en todos los hombres», escribe Spinoza, «porque en soledad nadie tiene la fuerza de defenderse y procurarse lo necesario para vivir, se sigue que los hombres desean por naturaleza el estado civil y

que nunca puede éste llegar a ser completamente disuelto»[5]. Este pasaje se asemeja a los de otros autores del siglo XVII y XVIII que teorizan la negación del estado de naturaleza en la formación de la sociedad, pero la diferencia clave reside en que Spinoza plantea esto último como una progresión positiva y acumulativa: el esfuerzo hacia la libertad y el común se aloja en el plano más básico de la vida; luego el deseo pone en marcha la construcción del común y, por último, el amor consolida las instituciones comunes que forman la sociedad. En esta secuencia, la naturaleza humana no es negada, sino transformada.

Sin embargo, Spinoza es el mayor de los realistas. Reconoce que la construcción social del común a través del amor no funciona libre de impedimentos y que los seres humanos son los autores de los obstáculos. En apariencia, su explicación es que los seres humanos crean esos impedimentos y el mal en general por ignorancia, miedo y superstición. De esta suerte, puesto que para combatir el mal tenemos que superar la ignorancia y el miedo y destruir la superstición, la educación en la verdad del intelecto y el correcto ejercicio de la voluntad son los antídotos del mal. Pero ¡cualquier estoico podría decirnos algo así! La diferencia de Spinoza reside en un plano más profundo, en el que la educación o la capacitación de la mente y el cuerpo se asientan en el movimiento del amor. No concibe el mal, como, por ejemplo, Agustín de Hipona, como una privación de ser; ni lo plantea como una carencia de amor. Por el contrario, el mal es amor echado a perder, amor corrompido hasta tal punto que obstruye el funcionamiento del amor. Así, pues, consideremos la ignorancia, el miedo y la superstición no sólo como la falta de inteligencia, sino como la potencia de la inteligencia vuelta contra sí misma, y asimismo como la potencia del cuerpo distorsionada y bloqueada. Y, puesto que el amor es en última instancia la potencia de creación del común, el mal es la disolución del común o, a decir verdad, su corrupción.

Esto nos da una explicación spinoziana de por qué en ocasiones las personas luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación, de por qué algunas veces los pobres apoyan a dictadores, las clases trabajadoras votan a partidos de derecha y las esposas y los hijos maltratados protegen a sus maltratadores. Tales situaciones son manifiestamente el resultado de la ignorancia, el miedo y la superstición, pero llamarlo falsa conciencia tan sólo nos proporciona magras herramientas de transformación. Proveer de la verdad a los oprimidos y enseñarles sus intereses no hace mucho por cambiar las cosas. Que las personas luchen por su esclavitud se entiende mejor como el resultado de un amor y una comunidad echados a perder, fracasados y distorsionados. Así, pues, la primera cuestión que hemos de preguntar cuando afrontamos el mal es: *¿qué amor específico se echó a perder aquí?; ¿qué ejemplo del común se ha corrompido?* Las personas son poderosamente adictas al amor echado a

---

[5] Baruch Spinoza, *Political Treatise,* cap. 6, *Complete Works,* cit., pp. 700-701.

perder y a las formas corruptas del común. Por desgracia ¡a menudo son éstos los únicos ejemplos de amor y del común que conocen! En este contexto, tiene sentido que Spinoza piense la ética en un marco médico –como cura de los males de cuerpo y mente pero, con mayor motivo, como identificación de cómo nuestras potencias intelectuales y corpóreas se han corrompido, se han vuelto contra sí mismas, se han tornado autodestructivas–. Tal vez este modelo ético y político terapéutico explique por qué Freud estaba tan fascinado por Spinoza.

Pero no se trata solo de un modelo terapéutico. La ética y la política se reúnen en una «ontología de la fuerza», que elimina la separación entre amor y fuerza que tantas perspectivas metafísicas, trascendentales y religiosas intentan hacer valer. Por el contrario, desde una perspectiva materialista, el amor es la clave proposicional y constituyente de la relación entre ser y fuerza, en la precisa medida en que la fuerza confirma las potencias del amor. Marx, por ejemplo, habla de las «sonrisas encantadoras» de la materia y de su «*glamour* sensual y poético», escribiendo: «En Bacon [y en el Renacimiento en general] el materialismo todavía contiene en sí mismo de manera ingenua los gérmenes de un desarrollo multilateral». Estas formas de materia son «fuerzas de ser», dotadas de «un impulso, un espíritu vital, una tensión», incluso un «tormento de la materia»[6]. ¡Hay algo monstruoso en la relación entre amor y fuerza! Pero ese *monstruum,* la fuerza desbordante que encarna la relación entre sí mismo y los demás, es la base de toda institución social. Ya hemos visto cómo Spinoza plantea el desarrollo de instituciones en el movimiento desde la materialidad del *conatus* o esfuerzo hasta llegar al amor racional, divino, que compone singularidades aisladas en la multitud. Encontramos algo similar, aunque desde una perspectiva completamente diferente, en las meditaciones de Wittgenstein sobre el dolor, que es incomunicable salvo mediante la construcción de una experiencia lingüística común y, en última instancia, instituyendo formas comunes de vida. La soledad spinoziana y el dolor wittgensteiniano, que son ambos signos de una falta de ser, nos empujan hacia el común. La fuerza y el amor construyen conjuntamente armas contra la corrupción del ser y la miseria que trae consigo[7].

De esta suerte, el amor no es sólo un motor ontológico, que produce el común y lo consolida en la sociedad, sino también un campo de batalla abierto. Cuando pensamos en la potencia del amor, tenemos que tener presente constantemente que no

---

[6] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Holy Family, Collected Works,* vol. 4, Nueva York, International Publishers, 1975, p. 128 [ed. cast.: *La sagrada familia,* trad. de Carlos Liacho, Madrid, Akal, 1981].

[7] Para sus discusiones sobre el dolor, véase Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1984 [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas,* trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 2008].

hay garantías; no hay nada automático respecto a su funcionamiento y sus resultados. El amor puede echarse a perder, bloqueando y destruyendo el proceso. La lucha para combatir el mal implica, por lo tanto, una capacitación o educación en el amor.

Así, pues, para esclarecer la cuestión, debemos identificar y reunir tres operaciones o campos de actividad para la potencia del amor. En primer y principal lugar, la potencia del amor es la constitución del común y en última instancia la formación de la sociedad. Esto no significa negar las diferencias de las singularidades sociales para formar una sociedad uniforme, como si el amor tuviera que significar la fusión en la unidad, sino por el contrario componerlas en la relación social y de tal suerte constituir el común. Pero, toda vez que el proceso del amor puede ser desviado hacia la producción de formas corruptas del amor, toda vez que el amor echado a perder crea obstáculos que bloquean y destruyen el común –en algunos casos reduciendo la multiplicidad del común a identidad y unidad, en otros imponiendo jerarquías dentro de relaciones comunes–, la potencia del amor debe ser también, en segundo lugar, una fuerza para combatir el mal. El amor cobra ahora la forma de la indignación, la desobediencia y el antagonismo. El éxodo es uno de los medios que identificábamos antes para combatir las instituciones corruptas del común, sustrayéndose de las pretensiones de identidad, huyendo de la subordinación y la servidumbre. Estos dos primeros aspectos de la potencia del amor –sus potencias de asociación y rebelión, su constitución del común y su combate contra la corrupción– funcionan conjuntamente en el tercero: hacer la multitud. Este proyecto debe reunir el proceso de éxodo con un proyecto organizativo encaminado a la creación de instituciones del común. Y estos tres aspectos son animados por la capacitación o *Bildung* de la multitud. No hay nada innato o espontáneo en el amor logrado y en desarrollar el común en formas sociales duraderas. El despliegue del amor tiene que ser enseñado y han de formarse nuevos hábitos mediante la organización colectiva de nuestros deseos, un proceso de educación sentimental y política. Hábitos y prácticas consolidadas en nuevas instituciones sociales constituirán nuestra naturaleza humana ahora transformada.

A estas alturas, debería estar claro que el amor siempre implica el uso de la fuerza o, para ser más exactos, que las acciones de amor son de suyo despliegues de fuerza. El amor bien puede ser un ángel, pero, si ha de serlo, es un ángel armado. Veíamos más arriba que la potencia constitutiva del amor y su creación del común implican lo que podríamos llamar una fuerza ontológica involucrada en la producción del ser, la producción de realidad. Sin embargo, la figura combativa de la fuerza del amor se torna más clara cuando nos centramos en la revuelta contra y el éxodo respecto a las instituciones jerárquicas y las corrupciones del común. Y asimismo hacer la multitud y formar las instituciones del común acarrean lo que podría denominarse una fuerza política constituyente. Pero en realidad estas tres fuerzas del amor no están separadas. Tan sólo son diferentes aspectos de la potencia del amor.

Debemos dejar claro que tampoco el vínculo entre amor y fuerza viene con garantía alguna. Sabemos que las corrupciones del amor raciales, patriarcales, identitarias y de otros tipos no carecen de fuerza. De hecho, a menudo ejercen más fuerza de la necesaria como si tuvieran que cubrir su desviación respecto a la dedicación al común del amor. Así, pues, ¿resulta la fuerza del amor indistinguible de la fuerza de sus corrupciones? No; preocuparse de esta manera por el uso de la fuerza es una falsa escrupulosidad. Podemos enumerar fácilmente varios criterios disponibles para distinguir la fuerza del amor. Primero, el contenido del vínculo entre el amor y la fuerza es el común, que compone la interacción de singularidades en procesos de solidaridad social e igualdad política. Segundo, la dirección de la fuerza del amor se orienta hacia la libertad de esas singularidades. Tercero, las formas organizativas de este ejercicio de la fuerza son siempre abiertas, constitutivas y horizontales, de tal suerte que, cada vez que se solidifica en relaciones de poder verticales fijas, el amor las excede y desborda sus límites, reabriendo de nuevo la organización a la participación de todos. Cuarto, la relación entre amor y fuerza se legitima en el consenso de singularidades y la autonomía de cada una de ellas, en una relación de reciprocidad y de autogobierno colectivo. Quinto, esa fuerza siempre está encaminada a consolidar este proceso en instituciones que le permitan continuar cada vez con mayor potencia. Y la lista podría continuar.

Las verdaderas dificultades no se presentan en el plano conceptual de la distinción de criterios, sino en el campo político en el que debemos conducir la batalla. Incluso cuando comprendemos claramente las potencias del amor y sus corrupciones, incluso cuando arrostramos con los ojos abiertos el mal en nuestras sociedades, el amor echado a perder y las formas corruptas del común a las que nosotros y otros somos adictos, no hay garantía de éxito. Giacomo Leopardi, en su famoso poema *Lenta Ginestra,* captura la fragilidad del amor y las singularidades que luchan en común contra el destino aparentemente ineluctable de muerte y destrucción. El volcán Vesubio se yergue como una amenaza inminente, pero las delicadas flores de la retama continúan brotando incansablemente en sus laderas. Sería fácil emprender la lucha si se nos garantizara la victoria por adelantado. Leopardi celebra el hecho de que el amor combate constantemente, con independencia de la enormidad de las fuerzas en nuestra contra. La victoria es posible y el miedo al volcán sólo es derrotado cuando la esperanza se organiza para construir la comunidad humana[8].

Por último, volvamos a las antropologías políticas pesimistas de las que partimos para hacer hincapié en la diferencia política señalada por nuestra concepción del mal y de los medios de combatirlo. Incluso entre autores cuyo trabajo es muy cercano al nuestro, reconocemos una tendencia reciente a vincular una idea del mal como

---

[8] Véase Antonio Negri, *Lenta Ginestra,* Milán, Sugarco, 1987 [ed. cast.: *Lenta retama. Ensayo sobre la ontología de Giacomo Leopardi,* Madrid, Akal, en prensa].

una invariante de la naturaleza humana a una política encaminada a contener el mal. Una ocasión fascinante para el desarrollo de esta línea de razonamiento es un pasaje de las epístolas de Pablo que propone la figura del *katechon* (aquel que refrena). El *katechon,* explica Pablo, refrena «al que rechaza la ley», una figura satánica, posponiendo así el apocalipsis hasta el momento apropiado (2, Tesalonicenses, 2:1-12). Este misterioso «refrenador» ha solido ser interpretado en la teología cristiana como un poder soberano: en el periodo del cristianismo primigenio Tertuliano identifica el *katechon* como el Imperio romano, y en el siglo XX Carl Schmitt propone que es un Imperio cristiano. Con independencia del referente concreto, estos autores coinciden en que el *katechon* es un mal menor que nos protege contra uno mayor. Esta idea corresponde perfectamente con las implicaciones de una antropología política pesimista. Si aceptamos que el mal o la agresividad intraespecie o un elemento similar es una invariante de la naturaleza humana, entonces contener el mal siempre será una tarea, cuando no *la* tarea central de la política, limitándonos a una política del «mal menor»[9].

Nuestra concepción del amor como una corrupción de y un obstáculo para el amor en la creación del común conduce, por el contrario, a una política, no de restricción, sino de combate del mal. Puesto que el mal es secundario respecto al amor, no estamos limitados a una contención exterior, sino que tenemos acceso a sus mecanismos internos. El amor es el campo de batalla de la lucha contra el mal. Asimismo, la primacía del amor indica la potencia que tenemos en este combate. Si el mal fuera primordial, estaríamos indefensos contra el mismo. Necesitaríamos confiar en un Imperio para refrenarlo y mantener la muerte a raya. Pero, como el mal deriva del amor, la potencia del mal es necesariamente menor. El amor es más fuerte que la muerte. Y, de esta suerte, mediante el amor tenemos la potencia de combatir el mal. Esta política del amor no tiene necesidad de aceptar la regla de un mal menor. Con esto no queremos decir que debemos imaginar que podemos derrotar al mal de una vez por todas –no, las corrupciones del amor y del común continuará. Lo que significa, no obstante, es que luchar y ganar la batalla nos incumbe a nosotros.

En la segunda mitad de este libro, de aquí en adelante, tratamos de descubrir dentro de los movimientos de la multitud los mecanismos del común que producen nueva subjetividad y forman instituciones. Pero, antes de dejar esta discusión, debemos con-

---

[9] Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trad. de G. L. Ulmen, Nueva York, Telos, 2003, pp. 59-60 [ed. cast.: *El* nomos *de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum europaeum,* trad. de Dora Schilling Thon, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979]. Giorgio Agamben despliega la erudición y la brillantez características de su obra en su lectura de este pasaje paulino en *The Time That Remains,* trad. de Patricia Dailey, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 108-112 [ed. cast.: *El tiempo que resta,* trad. de Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2006]. Paolo Virno propone el *katechon* como clave de la institución de la multitud en *Multitude: Between Innovation and Negation,* Nueva York, Semiotext(e), 2008, pp. 56-67 [ed. cast.: *Ambivalencia de la multitud,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006].

siderar una experiencia histórica terrible de la relación entre amor y fuerza en las concepciones socialista y bolchevique del partido. La premisa es racional y comprensible: nada es posible cuando estamos aislados y sólo la unidad hace efectivo y multiplica el valor de la indignación y de la revuelta individual. De esta suerte, los militantes avanzan de la mano para crear un grupo compacto, armado de conocimiento y pasión. Ésa sería la chispa que transforma la sociedad. Sin embargo, la conclusión es falsa: subrepticia pero implacablemente las determinaciones de normas y medidas del partido, sus decisiones (incluido el derecho sobre la vida y la muerte) terminan separándose de la experiencia de los movimientos y siendo absorbidas por la lógica de la alienación capitalista, volviéndose burocráticas y tiránicas. Lo que debería dar fuerza a la multiplicidad es transformado en la violencia de la identidad. La unidad es proyectada como un valor trascendente, y el lema de la revolución sirve para corromper el común. No, el partido no derrotará al mal. Hoy la memoria de esa corrupción no nos lleva sino a seguir avanzando para descubrir una fuerza para combatir el mal.

Cuarta parte
Vuelve el Imperio

Y tal vez llegue el gran día en el que un pueblo, caracterizado por las guerras y las victorias y por el máximo desarrollo de un orden y una inteligencia militares, y acostumbrado a hacer los más duros sacrificios por tales motivos, exclamará desde la libertad de su voluntad: «Rompemos la espada», demoliendo el estamento militar hasta sus últimos cimientos.

Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*

4.1 Breve historia de un golpe de Estado fallido

> Dirigiremos los negocios del mundo le guste o no a éste. El mundo no puedo impedirlo –tampoco nosotros, me temo.
>
> Joseph Conrad, *Nostromo*

Que los muertos entierren a los muertos

El acontecimiento más relevante de la primera década del nuevo milenio para la geopolítica bien podría ser el fracaso definitivo del unilateralismo. A finales del pasado milenio surgió una nueva situación realmente global, que puso en marcha nuevos procesos de gobernanza y empezó a crear nuevas estructuras del orden global. Se estaba formando un nuevo Imperio que era cualitativamente diferente de los imperialismos anteriormente existentes, que se habían basado principalmente en el poder de los Estados-nación. Sin embargo, en lugar de acometer directamente la formación del Imperio, las fuerzas dominantes en la escena global, el gobierno estadounidense en particular, negaron y reprimieron la novedad, invocando espectros del pasado, obligando a figuras muertas del dominio político a salir a trompicones al escenario y volver a interpretar sueños marchitos de grandeza. De esta suerte, se revivieron desde las ambiciones de conquista imperialista a la gloria nacionalista, la toma unilateral de decisiones y el liderazgo global, con una espantosa violencia real. Dentro de Estados Unidos, donde esas fantasías fueron más poderosas, las que en el pasado se habían presentado como alternativas –aislacionismo, imperialismo e internacionalismo– fueron resucitadas y entrelazadas, tornándose tan sólo en diferentes caras de un mismo proyecto, suturadas entre sí con el hilo del excepcionalismo

estadounidense. No obstante, tan sólo unos años más tarde estas figuras fantasmales se habían desmoronado, convertidas en un fardo inerte. La crisis financiera y económica de principios del siglo XXI asestó el último golpe a la gloria imperialista estadounidense. Hacia finales de la década hubo un reconocimiento generalizado de los fracasos militares, políticos y económicos del unilateralismo[1]. Ahora no queda otra opción que arrostrar la formación del Imperio.

La década puso fin a los sueños de un mundo unipolar. El relato al uso de los estudiosos de relaciones internacionales afirma que el siglo XX asistió a una transformación de gran calado desde un mundo multipolar gobernado por un conjunto de Estados-nación dominantes –cuyas raíces se remontan a la Paz de Westfalia pero que surgió con una forma verdaderamente global a través de los proyectos imperialistas europeos, estadounidenses y japoneses– al mundo bipolar definido por las dos superpotencias de la Guerra Fría. El desplome de la Unión Soviética y el final de la Guerra Fría abrieron, en las mentes de muchos estudiosos y expertos en diseño de políticas, una alternativa entre una vuelta a alguna forma de multipolaridad o la creación de un sistema unipolar centrado en Estados Unidos, la superpotencia en solitario, un imperialista único sin competidores ni iguales. Sin embargo, la tentativa fracasada de establecer la hegemonía y el dominio unilateral en el transcurso de la década demostró que la visión de un mundo unipolar era una ilusión. Llegado este punto, hasta los estrategas del poder estadounidense empiezan a reconocer que lo que señala el desplome de la unipolaridad no es una vuelta a ninguna disposición bipolar o multipolar, sino el surgimiento de un nuevo orden. «A primera vista», explica Richard Haass, ex director de planificación de Políticas en el Departamento de Estado estadounidense:

> El mundo de hoy día podría parecer multipolar. Las principales potencias –China, la Unión Europea (UE), India, Japón, Rusia y Estados Unidos– comprenden algo más de la mitad de la población mundial y corresponden al 75 por 100 del PIB global y el 80 por 100 del gasto global en defensa. Sin embargo, las apariencias pueden resultar engañosas. El mundo de hoy día difiere en un aspecto fundamental del de la multipolaridad clásica: hay muchos más centros de poder, y muchos de ellos no son Estados-nación. De hecho, uno de los rasgos cardinales del sistema internacional contemporáneo es que los Estados-nación han perdido su monopolio del poder y en algunos ámbitos también su preeminencia. Los Estados son desafiados desde arriba, por organizaciones regionales y globales; por abajo, por milicias y, por los costados, por una gama de organizaciones no gubernamentales (ONG) y corporaciones. El poder se encuentra ahora en muchas manos y en muchos lugares.

[1] Véase, por ejemplo, Philip Gordon, «The End of the Bush Revolution», *Foreign Affairs* 85, 4 (julio-agosto de 2006), pp. 75-86.

Así, pues, a juicio de Haass, ninguna de las geometrías al uso –unipolar, bipolar o multipolar– describe adecuadamente el orden global emergente. «La característica principal de las relaciones internacionales del siglo XXI», continúa, «está resultando ser la no polaridad: un mundo dominado no por uno, dos o incluso varios Estados, sino por docenas de actores que poseen y ejercen diferentes tipos de poder. Esto representa un desplazamiento tectónico respecto al pasado»[2]. Hoy ya no es materia de disputa, e incluso se ha convertido en un lugar común plantear que el orden global contemporáneo que ha venido formándose desde finales de la Guerra Fría se caracteriza por una distribución de poderes o, para ser más exactos, una forma de poder en red, que exige la amplia colaboración de los Estados-nación dominantes, grandes corporaciones, instituciones económicas y políticas supranacionales, diferentes ONG, conglomerados mediáticos y una serie de distintos poderes. Dicho de otra manera, está convirtiéndose rápidamente en una cuestión de sentido común que el problema del siglo XXI es el problema del Imperio[3].

Así, pues, ¿fue una década perdida? Tras este rodeo por aventuras imperialistas desenterradas y pretensiones unilaterales, que «perfeccionaron» la máquina imperialista sólo para demostrar su definitiva obsolescencia, ¿hemos vuelto al lugar en el que estábamos antes? Nos es preciso examinar algo más de cerca los fracasos del unilateralismo y la imposibilidad del multilateralismo para comprobar cómo ha avanzado la formación del Imperio a través de este proceso –cómo se ha aclarado su forma y cómo se ha movido hacia nuevas direcciones.

El intento de crear un orden unipolar centrado en Estados Unidos fue en realidad un golpe de Estado dentro del sistema global, es decir, una drástica subordinación de todas las potencias «aristocráticas» del orden imperial emergente, tales como los demás Estados-nación dominantes y las instituciones supranacionales, al objeto de entregar el mando al poder «monárquico» de Estados Unidos. El golpe de Estado fue un esfuerzo encaminado a transformar la forma emergente del Imperio de vuelta a un viejo imperialismo, pero esta vez con una sola potencia imperialista. Los principales acontecimientos y el fracaso final del golpe ya han sido prolijamente relatados por periodistas y estudiosos. Los planes para un «Nuevo Siglo Americano» estaban en marcha mucho antes de los ataques contra el World Trade Center y el Pentágono del 11 de septiembre de 2011, pero todo golpe necesita un desencadenante, un acontecimiento catastrófico que legitime la usurpación de las riendas del

---

[2] Richard Haass, «The Age of Nonpolarity: What Will Follow U.S. Dominance», *Foreign Affairs* 87, 3 (mayo-junio de 2008), pp. 44-56. Véase también el análisis que hace Haass del dominio estadounidense en Oriente Medio, «The New Middle East», *Foreign Affairs,* 85 6 (noviembre-diciembre de 2006), pp. 2-11. Para una concepción similar, véase Fareed Zakaria, *The Post-American World,* Nueva York, Norton, 2008.

[3] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire,* cit.

poder. La retórica de una «guerra contra el terrorismo» justificaba un estado de emergencia en el sistema imperial, y el golpe se puso en marcha en el intento de concentrar los poderes del orden global en manos de Estados Unidos, estableciendo el control unilateral, elevando o degradando el estatus de Estados-nación en función de su alineamiento con la voluntad de Washington, socavando las capacidades y la autonomía de las instituciones nacionales y supranacionales, etc. Sobre el sistema imperial emergente se impuso una autoridad central por la cual tenían que pasar todas las decisiones globales. Las invasiones y ocupaciones de Afganistán e Iraq fueron los actos centrales, pero el golpe implicó también una serie de operaciones económicas y políticas en diferentes niveles del sistema global. De esta suerte, los fracasos militares fueron la medida más visible pero en modo alguno la única medida del desmoronamiento del golpe. Así, pues, desde esta perspectiva no es cierto, como repiten tantos infatigablemente, que todo cambió con el 11 de Septiembre. La retórica de una ruptura histórica puso las cosas más fáciles para las fuerzas del golpe, pero ahora podemos ver con claridad, una vez que el golpe ha fracasado y el polvo se ha disipado, que los ataques y las posteriores aventuras imperialistas, sin menoscabo de su espanto y de su tragedia, no fueron en realidad momentos de cambio radical, sino pasos en la formación del Imperio[4].

No es ninguna coincidencia que en los primeros tiempos embriagadores del golpe algunos de los planificadores y partidarios comenzaran a cantar alabanzas de antiguas formaciones imperialistas, sobre todo las de Estados Unidos y Gran Bretaña. Mientras que durante varias décadas el término «imperialista» había funcionado como un insulto en todo el espectro político comparable con la acusación de «fascista», ¡de repente un grupo de expertos y políticos pequeño pero relevante abrazaron públicamente el imperialismo! Otros, aunque trataban de evitar el uso del término, desenterraron todas las excusas habituales del imperialismo: su capacidad de reformar el entorno global, su influencia civilizadora, su superioridad moral, etc. Otros estudiosos y expertos en diseño de políticas, más prudentes, aceptaron como un hecho consumado el golpe de Estado y su éxito, pero alertaron contra sus excesos y trataron de hacer que su reinado fuera más humano y duradero. Fueron características de este esfuerzo las diferentes discusiones sobre la hegemonía que advirtieron contra los peligros de apoyarse en exceso en el «poder duro» y recomendaron

[4] Giovanni Arrighi sitúa el fracaso del golpe y de su proyecto imperialista en un marco histórico aún más extenso: «El nuevo imperialismo del Proyecto para un Nuevo Siglo Americano probablemente marca el final afrentoso de sesenta largos años de lucha de Estados Unidos para convertirse en el centro organizador de un Estado mundial. La lucha cambió el mundo, pero, incluso en sus momentos más triunfales, Estados Unidos nunca logró su cometido», Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, cit., p. 261.

fuertes dosis de «poder blando»[5]. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, todas estas posiciones estaban atravesadas por una concepción imperialista del orden político.

Los visionarios más consagrados al golpe y más convencidos de su éxito fueron los llamados neoconservadores, un notorio grupo de periodistas, pseudoacadémicos y funcionarios gubernamentales que tienen una fuerte presencia en los sectores dominantes y conservadores de los *media* estadounidenses. Estos ideólogos son «idealistas», en el sentido de que comparten una visión del orden político global en la que Estados Unidos detenta un poder abrumador, decide unilateralmente asuntos políticos de otras naciones y de tal suerte garantiza la paz global. Y son igualmente apocalípticos cuando advierten de las atroces consecuencias de no seguir sus dictados. «No hay término medio para los estadounidenses» en la guerra contra el terrorismo, escriben David Frum y Richard Perle con tono inquietante. «Es la victoria o el holocausto»[6]. Estos ideólogos están fundamentalmente contra el Imperio –es decir, contra la colaboración con la amplia red de poderes en la formación imperial emergente– y a favor del imperialismo. En efecto, su grito de guerra es: «¡Imperialismo o muerte!».

Aunque de largas miras, los neoconservadores andan sorprendentemente escasos de sustancia. Con su desmesurada arrogancia, apenas prestan atención a las bases necesarias para el ejercicio del poder imperialista y el mantenimiento de la hegemonía imperial. Sus planes se apoyan en gran medida en el poder militar, pero no consiguen inventar o desarrollar nuevas capacidades militares, depositando sin más su fe en una transformación estratégica, como veremos en la siguiente sección. Asimismo, muestran una preocupación pasmosamente escasa por la planificación económica. En ocasiones se alían con defensores de la economía neoliberal, pero esto no deja de ser un aspecto periférico de su visión. La esencia de su agenda es política: fundar y ejercer la capacidad unilateral de Estados Unidos de «determinar el entorno global», de organizar y dictar los asuntos políticos globales. Sin embargo, hasta en el ámbito político los neoconservadores desdeñan la necesidad de conseguir la autoridad moral y política. Parecen dar por descontado que los Estados-nación y otros poderes importantes accederán sin vacilación a los deseos de Washington. En resumen, los neoconservadores remedan las maneras de los grandes imperialistas británicos, pero, sin la sustancia en la que apoyar sus sueños –sin la fuerza para

---

[5] Para los argumentos favorables al uso del «poder blando», véase principalmente Joseph Nye, *Soft Power,* Nueva York, Public Affairs, 2004, y *The Paradox of American Power,* Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 7 [ed. cast.: *La paradoja del poder norteamericano,* Madrid, Taurus, 2003].

[6] David Frum y Richard Perle, *An End to Evil: How to Win the War on Terror,* Nueva York, Random House, 2003, p. 7.

mantener el dominio o el consentimiento para sostener la hegemonía–, su imitación no es más que una farsa ridícula[7]. Se embarcaron en un proyecto muy extraño: hacer valer la hegemonía sin preocuparse de o incluso menospreciando los requisitos necesarios para esa misma hegemonía.

Una vez que se hizo evidente el fracaso del golpe de Estado, los neoconservadores se dispersaron en campos separados. Los más inteligentes y más oportunistas intentaron salvar sus carreras desplazando sus posiciones –reafirmando, por ejemplo, el poder de los Estados-nación para el orden global– y afirmando que en realidad nunca estuvieron de acuerdo con el golpe desde el principio. En cambio, los partidarios de la línea dura siguen convencidos de la visión y sencillamente culpan a la administración Bush o a otros por haberla realizado mal, centrándose en casi todas las ocasiones en los errores militares cometidos en Iraq[8]. Desde luego, el golpe no sólo fracasó por incompetencia. El unilateralismo estadounidense y sus proyectos imperialistas estaban muertos ya antes de que el golpe los obligara a levantarse de su lecho para continuar golpeando a diestro y siniestro unos malditos años más. Tal vez los neoconservadores sean los enterradores apropiados de una ideología que ya había fenecido.

Otra anomalía histórica extrañamente simétrica de este periodo es la explosión de libros de izquierda de carácter académico y popular que analizaban el golpe como una vuelta al imperialismo. Durante un par de años, aproximadamente desde 2003 a 2005, tales libros dominaron los estantes de las librerías. No hay ningún nuevo orden mundial, explican, ninguna nueva forma de Imperio, y por lo tanto (¡qué alivio!) ninguna necesidad de nuevos conceptos y teorías. El orden y la dominación globales continúan definiéndose, como lo fueron durante todo el siglo XX, por el imperialismo estadounidense. Desde luego, estos argumentos son correctos en apariencia, puesto que de hecho el golpe fue un intento de desenterrar el imperialismo pero profundamente equivocados en lo esencial. La tradición de las generaciones muertas sigue pesando como una pesadilla en el cerebro de los vivos. En realidad, estos estudiosos fueron engañados por la fanfarronería de los instigadores del golpe, aceptando al pie de la letra la resurrección de sus figuras y pretensiones de potencia imperialista. Tales teorías de un

---

[7] Niall Ferguson es el crítico proimperialista más prominente de Estados Unidos, al que regaña por no hacer lo que es debido para ser una verdadera potencia imperialista, Véase *Colossus,* Nueva York, Penguin, 2004 [ed. cast.: *Coloso. Auge y caída del Imperio americano,* trad. de Magdalena Chocano Mena, Madrid, Debate, 2005].

[8] Para un ejemplo de un neoconservador que intenta romper con la ideología, véase Francis Fukuyama, *After the Neocons,* Londres, Profile, 2006 [ed. cast.: *América en la encrucijada,* trad. de Gabriel Dols Gallardo, Barcelona, Ediciones B, 2007]. Para ejemplos de aquellos que conservan la fe, véanse los ensayos de Richard Perle, Norman Podhoretz, Max Boot y otros, recogidos en el simposio «Defending and Advancing Freedom», *Commentary* 120, 4 (noviembre de 2005).

nuevo (o no tan nuevo) imperialismo estadounidense son en realidad una repetición invertida del excepcionalismo estadounidense, que viene a afirmar que Estados Unidos no es aquí una excepción, como sostendrían los misacantanos y apologistas de Estados Unidos, a causa de su virtud y de su vocación por la libertad y la democracia, sino más bien a causa de su voluntad de dominio y además, puesto que muchos Estados-nación comparten esa voluntad, de su poder de realizarla. Sin embargo, ha llegado la hora de que los muertos entierren a los muertos[9].

El agotamiento de la hegemonía estadounidense

Una vez que el golpe de Estado ha fracasado y el intento de establecer el control unilateral de Estados Unidos sobre los asuntos globales se ha visto inequívocamente abortado, tenemos que detallar el descalabro en los asuntos militares, económicos, políticos y morales al objeto de analizar el estado actual en el que esto deja al sistema imperial. El fracaso militar es el más visible y espectacular. La invasión de Afganistán y el rápido desplome del gobierno talibán no fueron en realidad más que un preludio. Iraq sería el terreno de pruebas en el que Estados Unidos demostraría que «puede ir por su cuenta», haciendo caso omiso de Naciones Unidas y de algunos de los aliados tradicionales fundamentales. Bagdad es conquistada rápidamente con escasa resistencia, fuerzas de Estados Unidos y de sus aliados se extienden por el territorio nacional y es creada una administración ocupante de Estados Unidos. Hacia el verano de 2003 la misión ha sido cumplida: el poder militar unilateral ha demostrado su eficacia, y el golpe de Estado parece asentarse en un terreno firme. El vencedor comienza a escudriñar el horizonte en busca de nuevos campos de batalla (¿Siria?, ¿Irán?) en los que ejercer su poder.

Sin embargo, en el transcurso de los años inmediatamente posteriores, la supuesta victoria militar se esfuma: al principio con gotas dispersas de resistencia contra las fuerzas de ocupación, luego chaparrones periódicos y finalmente enormes aguaceros. Afganistán, del que en su momento se informó que estaba victoriosamente bajo el control de las fuerzas de ocupación y del gobierno designado, no tardó en revelarse como un país sacudido por graves conflictos. En Iraq, las fuerzas militares de ocupación y sus homólogos en el recién creado gobierno iraquí se vieron obligadas

---

[9] Para dos de los ejemplos más inteligentes de esta línea de estudio, véase Ellen Wood, *Empire of Capital,* Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *El imperio del capital,* trad. de Daniel González, Barcelona, El Viejo Topo, 2004], y Tariq Ali, *Bush in Babylon: The Recolonisation of Iraq,* Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *Bush en Babilonia: la recolonización de Iraq,* trad. de María Corniero Fernández, Madrid, Alianza, 2004].

a ocupar la posición del niño con el dedo en el dique*. A medida que aumenta el número de muertos, aumentan otro tanto las posibilidades de una avalancha y de una guerra civil desatada. La «remontada» final de las fuerzas estadounidenses y el descenso de la violencia en Iraq no pueden cambiar el hecho que se ha revelado. En el terreno de pruebas de Iraq, el poder militar unilateral no ha demostrado su capacidad de crear y garantizar el orden global, sino que, por el contrario, ha mostrado su completa incapacidad de hacerlo. Aunque Estados Unidos declare finalmente su victoria, el unilateralismo fue derrotado en Iraq.

Retrospectivamente, el fracaso en Iraq pone de relieve dos verdades arraigadas del pensamiento militar. La primera demuestra el tamaño y la composición necesarias de un ejército de conquista y ocupación. Un elemento primordial del proyecto unilateral en Iraq fue la estrategia militar a la que se suele aludir como la «revolución en asuntos militares» (siglas RMA, en inglés) o «transformación de la defensa». Esta estrategia, que recibió en su momento el pleno respaldo público del secretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld, a menudo contra las objeciones de los generales y de las altas esferas del ejército, se basa en dos principales innovaciones estratégicas: la reducción del número de tropas mediante el uso coordinado de las tecnologías de la información y armamentísticas en el combate y la reorganización de las formaciones militares al objeto de hacerlas más ligeras, más móviles y más flexibles. La «victoria de Bagdad» de 2003 y el aparente éxito de esa estrategia inspiró por poco tiempo sueños inspirados de ejércitos de *cyborgs* y robots que podrían derrotar a los enemigos sin perder a ningún soldado (ningún soldado estadounidense, naturalmente). Sin embargo, a medida que la resistencia iraquí fue creciendo, la eficacia de la estrategia no tardó en verse minada. Se puso de manifiesto que el ejército relativamente pequeño organizado en unidades móviles tecnológicamente equipadas es una poderosa arma ofensiva, pero es incapaz de defender posiciones asentadas o, sirviéndonos de la jerga periodística, puede ganar la guerra pero no la paz. La concepción tradicional de que la ocupación exige grandes cantidades de efectivos volvió a imponerse como una cuestión de sentido común. Hacia principios de 2007, con Rumsfeld destituido como secretario de Defensa, el gobierno estadounidense abandona de hecho el meollo de las estrategias de la «revolución de los asuntos militares» y pone en marcha en su lugar un aumento espectacular de tropas en Iraq[10].

---

* Se trata de una historia popular inglesa que habla de un niño holandés que descubre un agujero en una presa y lo tapona con su dedo, permaneciendo allí hasta que un grupo de adultos lo descubre, rescatándolo y taponando el agujero. Véase, en inglés, http://en.wikipedia.org/wiki/The_Little_Dutch_Boy#Popular_culture:_the_legend_of_the_boy_and_the_dike. *[N. del T.]*

[10] Para nuestro análisis de la «revolución en asuntos militares» y su aplicación en Iraq, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude,* cit., pp. 41-62.

Una segunda concepción militar tradicional reconfirmada por la derrota en Iraq pone de relieve la enorme diferencia de subjetividad entre los dos bandos del conflicto. La resistencia armada, y en particular la resistencia armada contra un ejército de ocupación, es un increíble motor de producción de subjetividad. La ocupación crea en los iraquíes una disposición extraordinaria a correr el riesgo de sufrir daños o de encontrar la muerte, que a veces cobra formas horribles y brutales. Nos enseña, una vez más, que la presencia del ocupante es suficiente para producir resistencia. Sin embargo, para el ejército ocupante no hay esa producción de subjetividad, por muchas campañas ideológicas que se emprendan para vincular la guerra con los ataques del 11 de Septiembre y, más en general, para crear el «terrorismo» y el islamismo radical como un enemigo global unificado. En el pasado, en determinados momentos el patriotismo posibilitaba una producción de subjetividad que podía apoyar un esfuerzo de guerra en un país extranjero, pero hoy la eficacia de ese mecanismo es limitada. Ahora los ejércitos de ocupación tienden de una u otra manera a estar poblados de mercenarios. Maquiavelo reconoció hace mucho tiempo la superioridad de un «pueblo en armas» respecto a todo ejército mercenario, en razón de la producción de subjetividad que lo mueve. Y ningún avance tecnológico llegará jamás a estar en condiciones de abordar ese desequilibrio subjetivo.

Estos dos obstáculos para la estrategia militar unilateralista estadounidense –las limitaciones de las transformaciones tecnológicas y el desequilibrio de la subjetividad– coinciden con fuerza en la guerra urbana. Los estrategas militares son plenamente conscientes de que las insurgencias y las resistencias estarán cada vez más localizadas en las metrópolis y que el aparato tecnológico movilizado por la RMA está mal dotado para ese entorno[11]. En los callejones laberínticos del paisaje urbano es difícil combatir y matar a distancia. La metrópolis es también una fábrica de producción de subjetividad, como sostenemos en *De corpore* 2 al final de esta sección del libro. Los espacios arraigados del común, los circuitos de comunicación y los hábitos sociales que forman la metrópolis sirven como poderosos multiplicadores de la producción de subjetividad en resistencia. Una metrópolis puede inflamarse de la noche a la mañana, y los incendios pueden resistirse tenazmente a ser extinguidos.

Desde luego, la derrota en una campaña no desacredita una estrategia militar. Hay quienes se ven en la necesidad de decir que el fiasco tan sólo se debió a errores tácticos, tales como despedir a los antiguos funcionarios del partido Baaz, disolver el ejército iraquí o no ser capaces de contrarrestar la resistencia lo bastante rápido. Asimismo, podemos dar por sentado que los estrategas del ejército estadounidense

---

[11] Véase Jennifer Taw y Bruce Hoffmann, *The Urbanization of Insurgency,* Santa Mónica, California, Rand Corporation, 1994, y Stephen Graham, «Robo-War Dreams: Global South Urbanization and the United States Military's Revolution in Military Affairs», LSE Crisis States Working Papers, 2007.

y sus centros de estudios afines están dedicando sus esfuerzos –con la ayuda de teorías abstractas y de simulaciones de videojuegos– a reformular la RMA para entornos urbanos y conseguir objetivos como el «dominio persistente de área» mediante innovaciones tecnológicas y estratégicas[12]. Los teóricos militares israelíes también están muy ocupados desarrollando estrategias efectivas de control de entornos urbanos sin exponer a riesgos a las tropas[13]. Sin embargo, a estas alturas está claro que, con independencia de futuras innovaciones y mejoras, esta estrategia no puede sostener un proyecto militar unilateral de Estados Unidos.

Los principales arquitectos de la guerra estadounidense en Iraq pueden ser estrategas militares ingenuos o inexpertos, pero son pensadores políticos inequívocamente lúcidos. Son conscientes de que un gran número de bajas estadounidenses no puede dejar de minar el apoyo doméstico. También están pensando, más allá de Afganistán e Iraq, en los requisitos futuros de un orden global unilateral. El ejército estadounidense no podría en modo alguno ponerse a la altura de las demás grandes potencias, como Rusia y China, en la lógica de la vieja estrategia militar. Sencillamente no cuenta con las cantidades necesarias. La promesa de una nueva estrategia es que pueda superar un desequilibrio numérico y hacer de esa asimetría una ventaja propia. Esa ventaja tecnológico-estratégica, creen sus autores, es la única esperanza de crear un control militar duradero. Sin embargo, aunque responden a las necesidades de la lógica política, estas estrategias han demostrado ser incapaces de aguantar militarmente, incluso contra milicias relativamente pequeñas y mal equipadas como las de Afganistán e Iraq.

Asimismo, la hegemonía política internacional de Estados Unidos ha entrado rápidamente en declive durante el periodo del golpe y de su fracaso. Algunos de los arquitectos de la invasión de Iraq en 2003 probablemente esperaban que los tanques estadounidenses serían bienvenidos en Bagdad con flores y besos y, además, otros Estados-nación estarían agradecidos a Estados Unidos por asumir el liderazgo en la guerra. No tardarán en llegar los días en que cueste recordar que, durante importantes periodos del siglo XX, y sobre todo durante los años más intensos de la Guerra Fría, Estados Unidos disfrutó de una posición hegemónica en muchas partes del mundo. La explicación ideológica de la hegemonía estadounidense se ha querido basar en la idea de que Estados Unidos actúa coherentemente, tanto en el interior como en el exterior, para promover y defender la libertad y la democracia. Sin embargo, conocemos bien la larga historia del minado de gobiernos democráticamente elegidos y del apoyo a dictaduras por parte de Estados Unidos, mediante operaciones declaradas y

---

[12] Stephen Graham, «Imagining Urban Warfare», *War, Citizenship, Territory,* Deborah Cohen y Emily Gilbert (eds.), Nueva York, Routledge, 2007, pp. 33-56.

[13] Véase Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation,* Londres, Verso, 2007.

encubiertas, de Guatemala y Chile a Filipinas e Indonesia[14]. La verdadera causa del consentimiento de la hegemonía estadounidense descansaba en el hecho de que otros Estados-nación creían que las acciones de Estados Unidos potenciaban consecuentemente sus propios intereses nacionales o, para ser más exactos, los intereses de quienes detentaban el poder. Sin embargo, se trata de un equilibrio frágil, porque los intereses materiales están necesariamente asociados al fundamento ideológico «idealista» y no pueden sobrevivir sin éste[15]. Tal y como Cicerón dijera de Roma, el liderazgo global estadounidense les parecía a menudo a sus aliados más como un *patrocinium* que como un *imperium*.

Las fotos de la prisión de Abu Ghraib pueden servir como símbolo de la erosión de la autoridad moral y política de Estados Unidos y de la inversión de su imagen de defensor de la libertad y de la democracia en violador de derechos fundamentales y del derecho internacional. Por supuesto, durante décadas ha habido voces críticas que han protestado contra el modo en que el ejército estadounidense ha adiestrado a escuadrones de la muerte y alentado el uso de la tortura. Sin embargo, las fotos de soldados estadounidenses torturando y humillando a prisioneros en Iraq hicieron añicos lo que quedaba de su imagen virtuosa, desplazando el centro de atención al uso generalizado del terror y de la tortura como una herramienta política y militar por parte de Estados Unidos, en Guantánamo y en otras prisiones irregulares, y haciendo hincapié en el hecho de que el gobierno estadounidense aprueba y promueve el uso de la tortura violando el derecho internacional. «Corremos el peligro de perder algo mucho más importante que la guerra en Iraq», advierte Thomas Friedman tras la publicación de las fotos de Abu Ghraib. «Corremos el peligro de perder América como un instrumento de autoridad moral e inspiración en el mundo»[16]. Estados Unidos no es desde luego el mayor violador de derechos o defensor de la tortura, pero su imagen ya no puede funcionar como un paradigma de la promoción de los derechos y de la ley, la libertad y la democracia.

---

[14] Noam Chomsky es un cronista infatigable de las intervenciones de Estados Unidos que han socavado gobiernos democráticos en todo el mundo. Véase, entre sus demás libros, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance,* Nueva York, Owl Books, 2004 [ed. cast.: *Hegemonía o supervivencia: la estrategia imperialista de Estados Unidos,* trad. de Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Ediciones B, 2005]. En concreto, en lo que atañe a América Latina, véase Greg Grandin, *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism,* Nueva York, Metropolitan Books, 2006.

[15] Emmanuel Todd es un buen ejemplo de un europeo que antes creía en las bondades de la hegemonía global estadounidense y terminó desilusionándose. Véase *After the Empire: The Breakdown of the American Order,* trad. de C. Jon Delogu, Nueva York, Columbia University Press, 2003 [ed. cast.: *Después del imperio: ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano,* trad. de José Luis Sánchez Silva, Madrid, Foca, 2003].

[16] Thomas Friedman, «Restoring Our Honor», *New York Times,* 6 de mayo de 2004.

La cobertura ideológica de la hegemonía estadounidense está probablemente acabándose, sospechamos, porque su sustancia ya se había vaciado. Dicho de otras maneras, otras potencias habían decidido que la acción internacional de Estados Unidos –sus guerras, sus aventuras unilaterales, sus modelos económicos, etc.– ya no fomentan consecuentemente sus propios intereses. Tendremos que analizar este cambio con mayor detalle en la siguiente sección desde la perspectiva de los intereses económicos, pero por el momento basta con reconocer hasta qué punto el fracaso del golpe de Estado coincide con el declive de los poderes duro y blando de Estados Unidos, es decir, con la derrota de su estrategia militar y con el desplome de su autoridad moral y política.

¿Cuánto vale un dólar?

El colapso del unilateralismo estadounidense y el fracaso de su tentativa de golpe de Estado dentro del sistema imperial no es sólo una función del poderío o de la estrategia militares. Junto con la autoridad política y moral, la fortaleza económica forma parte del «poder blando» necesario para la hegemonía. Los aspectos económicos, militares y político-morales del proyecto unilateralista operan con arreglo a lógicas independientes, pero se refuerzan mutuamente unos a otros, apoyándose entre sí durante el ascenso del poder y arrastrándose en el declive. En términos muy generales, el éxito de la potencia hegemónica en la esfera económica, al menos en las condiciones capitalistas contemporáneas, descansa en su capacidad de garantizar beneficios en un plano general entre los capitalistas, no sólo para sus propios intereses nacionales, sino también para los de sus potencias aliadas. Desde luego, la evaluación de la hegemonía económica es una ciencia inexacta, pero podemos leer síntomas desde diferentes ruedos dentro de un coro creciente de votos de «no confianza» para el control económico unilateral estadounidense.

Aunque la derrota militar de Estados Unidos en Iraq es lo más visible, su fracaso económico tal vez sea más relevante y proporciona una poderosa ilustración de la imposibilidad del proyecto unilateralista. El control de las reservas petrolíferas iraquíes es sin duda importante, pero el principal objetivo económico de la ocupación consistía en llevar a cabo un experimento radical de transformación neoliberal[17]. La administración ocupante en Iraq, encabezada por Paul Brenner, recibió el encargo de

---

[17] Para un análisis matizado de hasta qué punto la «sangre por petróleo» es un marco insuficiente para comprender la invasión de Iraq de 2003, véase Retort, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War,* Londres, Verso, 2005, pp. 38-77 [ed. cast.: «Poderes Afligidos», *New Left Review* 27 (julio-agosto de 2004), Madrid, Akal, 2004].

destruir las estructuras sociales existentes de la economía iraquí, incluyendo los derechos laborales, las industrias de propiedad estatal y los sistemas de protección social –arrasar el terreno económico, por así decirlo, crear una página en blanco y, desde ahí, desde cero, inventar una economía neoliberal pura–. Sin embargo, el régimen de Bremer se vio frustrado por distintas variantes de una tenaz resistencia económica (además de por su propia incompetencia). No tardó en aprender la dificultad de privatizar los bienes económicos del país y venderlos a corporaciones extranjeras. Las corporaciones extranjeras son reacias a comprar, por un lado, porque la constante violencia en el país hace casi imposibles los negocios y, por el otro, porque temen que el derecho internacional no reconocerá como legítima su propiedad de industrias y recursos nacionales vendidos por un régimen de ocupación. Asimismo, la creación de una pura economía liberal se demostró imposible porque los trabajadores iraquíes resistieron contra la privatización. En efecto, Naomi Klein informa de que algunos trabajadores despedidos de las industrias estatales se alistaron inmediatamente en la resistencia militar. Así, pues, además de fracasar militarmente en Iraq, el proyecto unilateral estadounidense fracasó económicamente –es decir, fracasó en su tentativa de crear un nuevo régimen económico que pudiera generar y garantizar los beneficios–. Iraq es un ejemplo de la estrategia general de transformación neoliberal radical asociada al control militar y la hegemonía política en el proyecto unilateralista estadounidense[18].

La cuestión esencial, aunque resulta imposible responder directamente de modo satisfactorio, es si el unilateralismo estadounidense –con su «guerra contra el terrorismo», su hegemonía política y sus políticas económicas– es bueno para los negocios y favorece las ganancias del capital global. Como es obvio, la cuestión no es si favorece a un puñado de corporaciones concretas, tales como Halliburton o Bechtel, sino si beneficia al capital colectivo en su conjunto. Un modo útil de abordar esta cuestión consiste en centrarse en las capacidades de Estados Unidos de imponer sus deseos a los demás Estados-nación en acuerdos económicos internacionales. De hecho, Estados Unidos tiene cada vez más dificultades para obtener el consentimiento a su hegemonía económica. Por ejemplo, hubo una resistencia creciente frente a las propuestas estadounidenses en la llamada ronda de Doha de las reuniones de la Organización Mundial del Comercio, que comenzaron en Doha en 2001 y Cancún en 2003, y continuaron varios años. Cada reunión anual es declarada un fracaso cuando se llega a un punto muerto, casi siempre en torno a los subsidios agrícolas en las

[18] Sobre el modelo de página en blanco de transformación neoliberal, véase Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism,* Nueva York, Metropolitan Books, 2007 [ed. cast.: *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre,* trad. de Isabel Fuentes García *et al.,* Barcelona, Paidós, 2009]. Sobre el proyecto económico de la ocupación estadounidense de Iraq, véase Naomi Klein, «Baghdad Year Zero», *Harpers* (septiembre de 2004), pp. 43-53, y *The Shock Doctrine,* pp. 389-460.

naciones dominantes y el acceso a los mercados industriales y agrícolas. A este respecto, la derrota simbólica más digna de mención para Estados Unidos tal vez fuera su fracaso en el intento de obtener el respaldo latinoamericano del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Durante buena parte del siglo pasado Washington pudo apoyarse en su «patio trasero» y contar con el respaldo de las naciones latinoamericanas a sus proyectos económicos. Sin embargo, en Mar del Plata en 2005 los gobiernos latinoamericanos fueron capaces, al menos en parte, de declarar su independencia respecto a la hegemonía económica estadounidense. Ésta no es sólo una afirmación política de soberanía nacional, sino también y sobre todo una indicación de que las elites gobernantes de estos países ya no consideran la hegemonía estadounidense provechosa para sus intereses económicos. Así, pues, todos estos fracasos diferenciados, estas resistencias a la voluntad de Washington, desde Bagdad y Doha a Mar del Plata, pueden leerse como una serie de votos de «no confianza» en el poder blando de Estados Unidos –síntomas del fracaso de su proyecto económico unilateral.

El indicador más fundamental de la hegemonía económica internacional bien pudiera ser la posición y la función de la moneda nacional. El predominio del dólar se ha demostrado, durante varias décadas, por su papel como la principal divisa de cambio y reserva en la economía global, que representaba la confianza internacionales en la economía estadounidense y el consentimiento del liderazgo estadounidense. Esto no significa que el dólar haya mantenido constantemente un valor alto respecto a otras divisas. De hecho, la manipulación de los tipos de cambio sirve a menudo a la potencia dominante como un mecanismo para resolver los problemas económicos internos en el escenario internacional. Hoy el dólar continúa de hecho funcionando como la divisa global, pero ello bien podría ser un efecto diferido de su gloria pasada. «Con toda probabilidad, la hegemonía estadounidense, en tanto que contrapuesta al mero dominio», escribe Giovanni Arrighi, «ya ha terminado; pero, del mismo modo que la libra esterlina continuó siendo utilizada como una divisa internacional tres o cuatro décadas después del final de la hegemonía británica, otro tanto podría acontecer con el dólar»[19]. Puede que en algún momento en el futuro el euro, el yuan o alguna combinación de divisas ascienda a la posición dominante, pero para entonces la hegemonía del dólar pertenecerá ya a un pasado remoto.

La crisis hipotecaria estadounidense que comenzó en 2007 y las crisis financiera y económica globales posteriores demuestran algunos aspectos importantes de la posición global actual de la economía estadounidense. Por un lado, revela hasta qué punto los logros del New Deal y las estructuras de protección social en la

[19] Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing,* cit., p. 384. Véase también pp. 198-202.

economía estadounidense se han visto desmantelados recurriendo a los mercados financieros globales. La globalización ha servido para estabilizar y subvencionar las políticas económicas de privatización estadounidenses. Por otra parte, cuando a los propietarios de casas estadounidenses les resulta imposible pagar sus hipotecas, se pone de manifiesto hasta qué punto se ven afectados los capitalistas de todo el mundo por la crisis estadounidense. La hegemonía del mercado estadounidense, aunque continúa atrayendo la inversión global, se ha visto drásticamente debilitada. El valor del dólar depende cada vez más, no de la productividad del país del que es el símbolo monetario, sino de la capacidad de chantajear a los mercados financieros globales[20].

Las diferentes tendencias del fracaso del proyecto unilateral de Estados Unidos se aliaron como una tormenta perfecta a raíz del huracán Katrina en 2005. La corrupción y la incompetencia de las agencias gubernamentales encargadas de responder a la emergencia no fueron en realidad sino efectos de superficie de una estructura social que llevaba muchos años en un estado de carencia sistemática. Los efectos de proyectos económicos neoliberales fracasados, que se habían dejado sentir en todo el mundo, se presentaron ahora drásticamente en el suelo doméstico. El escándalo que se generó cuando algunos periodistas y políticos llamaron «refugiados» a las poblaciones desplazadas es un indicio de la inquietud suscitada por la confusión entre interior y exterior cuando los espectadores estadounidenses tuvieron que hacer frente a imágenes que estaban acostumbrados a asociar a las regiones subordinadas del mundo. Asimismo, las secuelas del huracán Katrina pusieron de manifiesto las divisiones raciales no resueltas de Estados Unidos y la marcada correspondencia entre raza y pobreza. La catástrofe sirvió de recordatorio no sólo del alto porcentaje de afroamericanos que vivían sin recursos apropiados en áreas tales como Luisiana y Misisipi, sino también de cómo las agencias gubernamentales y los *media* reaccionan de manera diferente a diferentes poblaciones raciales. En las semanas posteriores al huracán, el racismo de Estados Unidos en todos los ámbitos de la sociedad, desde las estructuras gubernamentales a los prejuicios ordinarios, se vio gráficamente expuesto. Por último, el desastre del Katrina marcó un punto de inflexión en el apoyo de la población estadounidense a la guerra de Iraq. Algunos comentaristas señalaron las conexiones directas –el dinero gastado en la guerra impidió paliar las carencias de las infraestructuras nacionales, la Guardia Nacional de Misisipi y Luisiana desplegada en zonas de guerra no pudo prestar ayuda en el desastre, etc.–, pero sospechamos que la conexión en la opinión pública funcionó de manera más poderosa en un nivel más abstracto y más profundo. En el verano de 2005, sólo dos años

---

[20] Compartimos algunos aspectos del análisis de Paul Krugman, *Conscience of a Liberal,* Nueva York, Norton, 2007.

después de las celebraciones de gloria imperialista con la «victoria de Bagdad», las grietas en los proyectos unilaterales aparecieron por todas partes, y el desastre posterior al Katrina sirvió de confirmación. Los acontecimientos se alargarían durante años, pero ya era manifiesto que el golpe de Estado había fracasado.

4.2 Después de la hegemonía estadounidense

> Suelen las provincias, en la mayoría de las ocasiones, en los cambios que las trabajan, pasar del orden al desorden, y luego de nuevo del desorden al orden, porque, no siendo dada por la naturaleza la quietud a las cosas mundanas, una vez que éstas han llegado a su perfección última, al no poder ascender más, conviene que desciendan.
>
> Maquiavelo, *Historias florentinas*

Interregno

El fracaso del proyecto unilateral estadounidense lleva a muchos analistas a emprender la búsqueda de candidatos sucesores a la hegemonía global. ¿Surgirá un nuevo califato capaz de ordenar grandes partes del planeta basándose en la unidad musulmana bajo control teocrático? ¿Reclamará la Europa ahora unida su posición dominante y dictará los asuntos globales? ¿O está esperando el resto del mundo el momento en el que China esté preparada para ejercer su hegemonía unilateral? Sin embargo, todas estas ideas de «nuevos pretendientes al trono» se nos antojan inverosímiles, porque se basan en el supuesto de que la forma del orden global sigue siendo imperialista y que, aunque Estados Unidos es incapaz de conseguir la hegemonía unilateral, sí lo es algún otro Estado-nación o potencia soberana. A nuestro modo de ver, el desplome del unilateralismo estadounidense demuestra el fracaso no sólo de un proyecto estadounidense, sino también y sobre todo del unilateralismo en cuanto tal. La forma del orden global ha cambiado irreversiblemente. Hoy vivimos en un periodo de transición, un interregno en el que el viejo imperialismo ha muerto y el nuevo Imperio aún está surgiendo.

Giovanni Arrighi ofrece uno de los análisis más incisivos y perspicaces de la decadencia de la hegemonía estadounidense. El periodo ascendente de una potencia hegemónica en el sistema económico global, de acuerdo con la lectura de los ciclos de acumulación de Arrighi, se caracteriza por la inversión constante en nuevos procesos productivos, mientras que el desplazamiento de la producción a las finanzas es un síntoma de declive. De esta suerte, la financiarización de la economía estadounidense desde 1970 señala una fase «otoñal», que a su juicio es análoga al periodo de merma de la hegemonía económica británica casi un siglo antes. Los fracasos militares de Estados Unidos, coordinados con su hegemonía económica en retirada, son para Arrighi pruebas adicionales de declive, de tal suerte que la guerra de Vietnam, poco después de la separación del dólar respecto al patrón oro y la primera crisis del petróleo, marcaron su crisis *manifiesta* y la ocupación de Iraq su crisis *terminal*. De esta suerte, Arrighi formula la hipótesis según la cual al ciclo de acumulación encabezado por Estados Unidos lo sucederá un nuevo ciclo centrado en Extremo Oriente (donde Japón aparecía al timón en sus primeros trabajos y China en los últimos). Sin embargo, es un error leer el argumento de Arrighi, aunque algunos elementos en su obra apunten en esa dirección, como un pronóstico de que China o cualquier otro Estado-nación repetirá la forma de la hegemonía estadounidense, que a su vez habría repetido la británica, y antes la holandesa, la genovesa y la veneciana. Por el contrario, el nuevo ciclo de acumulación exige un nuevo orden político global y una reorganización de la geografía y de las modalidades de operación del capital mundial. Dicho de otra manera, China no será la nueva potencia imperialista, ni tampoco surgirá allí un megaestado global que repita las características de la hegemonía del Estado-nación a una escala mayor. En efecto, el aspecto más innovador del análisis de Arrighi es su propuesta de una «sociedad» emergente «de mercado mundial basada en una mayor igualdad entre las civilizaciones mundiales», que articula mediante una lectura creativa y atenta de Adam Smith. Por encima de todo, concibe el ascenso de China como una pieza del ascenso general de las naciones subordinadas en su conjunto respecto a las dominantes, inaugurando una forma de acumulación fundamentalmente nueva no basada en la hegemonía de un único Estado-nación. Así, pues, una de las consecuencias importantes del argumento de Arrighi es que el declive de la hegemonía estadounidense señala el declive de la hegemonía basada en un único Estado-nación –en formas imperialistas, unilateralistas o de otro tipo– sobre el sistema económico y político global. El orden global que surge ahora debe cobrar una forma fundamentalmente original[1].

---

[1] Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, cit., p. 8. Véase también Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994 [ed. cast.: *El largo siglo XX*, trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 1999].

Los teóricos y los diseñadores de políticas que anteriormente se ocupaban de la hegemonía estadounidense y que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de este cambio se ven obligados ahora a encontrar otro paradigma de orden global, y arrostrar la amenaza de desorden global. Sin embargo, su imaginación es tan limitada que con el desplome del unilateralismo, para resolver el problema del orden global, regresan a toda prisa al multilateralismo, esto es, a un orden internacional dirigido por un grupo limitado de Estados-nación dominantes en colaboración. Henry Kissinger lo declara abiertamente: «El mundo se parece a la Europa del siglo XVII; es necesario que se convierta en la Europa del siglo XIX»[2]. En la Europa del siglo XVII, antes de la guerra de los Treinta Años, el mundo era caótico. Solo la Paz de Westfalia, que puso fin a la guerra, creó un orden europeo, cuyos principios organizativos eran la religión y la soberanía absoluta. Así, pues, no había orden internacional fuera de los acuerdos entre potencias soberanas y ninguna estructura que ejerciera el poder fuera de los Estados-nación. A juicio de Kissinger, hacia el siglo XIX, el mundo político westfaliano había alcanzado su perfección. La única diferencia deseable hoy, añade, sería la desaparición de la religión en favor de la ideología, y por ende la renovación del concierto plural de Estados soberanos. Hasta Kissinger reconoce que el principio europeo del siglo XVI, «cuius regio, eius religio», que vincula el dominio político a la autoridad religiosa, no puede servir hoy de fundamento de un orden planetario. No centra su atención en ningún choque de civilizaciones, sino en el concierto multilateral entre Estados-nación. Francis Fukuyama, tras haber renunciado a sus sueños neoconservadores y unilateralistas, se hace eco del llamamiento de Kissinger a un orden multilateral basado en la colaboración de Estados fuertes. Sin embargo, tanto Fukuyama como Kissinger imaginan una disposición multilateral de Estados que no se apoye en instituciones internacionales a modo de respaldo[3]. Tal vez ésa sea la razón de que la imaginación de Kissinger regrese al siglo XIX para describir ese orden.

De hecho, el sistema internacional que podría sostener un orden multilateral está en las últimas. Todas las instituciones internacionales y supranacionales construidas después de 1945 para respaldar el orden de posguerra están en crisis. Con la creación de las Naciones Unidas, por no considerar más que una de esas instituciones, se pensó que un «deber», que un *sollen* jurídico podría ser construido internacionalmente e impuesto por un concierto de Estados-nación. Sin embargo, hoy la obligación moral multilateralista ha perdido su poder. Esto no quiere decir que con la fundación de Naciones Unidas el esfuerzo de constitucionalizar aspectos fundamen-

---

[2] Henry Kissinger, Discurso en el International Bertelsmann Forum, 23 de septiembre de 2006, citado en Daniel Vernet, «Le monde selon Kissinger», *Le Monde*, 25 de octubre de 2006.

[3] Francis Fukuyama, *State-Building*, Ithaca, Cornell University Press, 2004 [ed. cast.: *La construcción del Estado: hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Barcelona, Ediciones B, 2004].

tales del orden internacionales fuera en vano. A pesar de las injusticias que encubrió y de su frecuente manipulación por parte de los poderes dominantes, Naciones Unidas consiguió imponer en ocasiones un estándar de paz mínimo. Considérense tan sólo algunos de los muchos desastres con los que tuvo que bregar el orden jurídico de Naciones Unidas durante la Guerra Fría: en las dos grandes crisis de 1956, por ejemplo, en Suez y en Hungría, la orientación política realista de Naciones Unidas contribuyó a evitar estallidos mundiales mucho más peligrosos. El orden de la ONU no era una «Santa Alianza» o una dictadura imperial, sino más bien un sistema de derecho internacional, contradictorio y siempre susceptible de averiarse pero sólido al fin y al cabo, y realísticamente activo. En realidad, sus comienzos no hunden sus raíces en el siglo XIX, sino en la derrota del fascismo del siglo XX, que desencadenó tantas aspiraciones democráticas. Pero sus condiciones de eficacia han terminado agotándose. La letra y el espíritu de la Carta de Naciones Unidas se han quedado ahora a medias. En resumen, un orden multilateral, una nueva Westfalia capaz de orquestar el acuerdo y la colaboración internacionales, es imposible hoy en gran medida porque el orden institucional en el que reposaría –desde Naciones Unidas a las instituciones de Bretton Woods– ha perdido toda su eficacia.

Así, pues, el fracaso del unilateralismo no puede conducir al resurgimiento del que durante un periodo parecía ser su principal competidor: el multilateralismo. En efecto, el sistema internacional no podía sobrevivir a la tentativa de golpe de Estado estadounidense. Viéndose derrotado, Sansón arrastró consigo a sus enemigos hacia un mismo final. Pero, a decir verdad, las instituciones internacionales necesarias para respaldar un orden multilateral ya estaban tambaleándose antes de que el unilateralismo les asestara el golpe decisivo. En cualquier caso, una vez derrotado el unilateralismo, el multilateralismo y sus instituciones internacionales no son capaces de responder –en el terreno militar, económico, ideológico o jurídico– a los desafíos contemporáneos. De ahí que, en este contexto, no cabe siquiera prestar atención a la llamada de Kissinger a una vuelta a Westfalia.

Gobernanza imperial

Para aquellos cuya imaginación política sólo está poblada por formas preexistentes del orden global, una vez que el unilateralismo ha fracasado y el multilateralismo se ha revelado imposible, no queda más que el desorden, una guerra de todos contra todos donde una especie de ley de la selva impera en los mercados globales. Sin embargo, debería estar claro que, incluso en una situación de controles unilaterales y multilaterales debilitados, la globalización continúa. Tenemos que reconocer las nuevas formas de gestión, regulación y control que están surgiendo para ordenar el sistema global.

En efecto, una vez que adoptamos una nueva perspectiva, podemos empezar a ver que ya existe una red compleja de normas, estructuras y autoridades globales que es parcial, incompleta y en algunos aspectos frágil pero no obstante real y efectiva.

Los análisis minuciosos de Saskia Sassen acerca de las formas institucionales emergentes de control económico y político nos ofrecen una sólida base para investigar este nuevo orden global, enterrando definitivamente todos aquellos debates inútiles que contraponían la importancia constante del Estado-nación a los procesos de globalización como si ambos fueran mutuamente excluyentes. El orden global emergente, sostiene, se forma no sólo fuera de los Estados-nación, sino también y con mayor motivo dentro de los mismos, iniciando un proceso de «desnacionalización» de determinados componentes del Estado-nación que hace que éstos se orienten cada vez más hacia agendas y sistemas globales. Dicho de otra manera, lo global está dentro de lo nacional en la misma medida en que lo nacional está dentro de lo global. De esta suerte, Sassen propone leer el orden político e institucional global emergente con arreglo a ensamblajes en los que «el Estado-nación y el sistema interestatal siguen siendo pilares decisivos pero no únicos, de tal suerte que se ven profundamente modificados de dentro hacia afuera»[4]. Demuestra cómo han cambiado las condiciones del orden global hasta tal punto que, por un lado, ni Estados Unidos ni ningún otro pretendiente al trono pueden ejercer un control unilateral y llevar a cabo con éxito proyectos imperialistas y, por el otro, ninguna estructura institucional interestatal puede gestionar y regular por su propia cuenta el sistema global. Los ensamblajes que a su juicio determinan el orden global están constituidos por una mezcla de instituciones y autoridades supranacionales, nacionales y no nacionales.

Una extensa gama de autores emplean la expresión «gobernanza» *[governance]* en contraposición a «gobierno» *[government]* para explorar la novedad de las autoridades y ensamblajes que se forman dentro y fuera del Estado-nación. La expresión «gobernanza global» se utiliza por regla general en referencia a estructuras reguladoras que funcionan y producen normas, a menudo con arreglo a modalidades variables y ad hoc, en ausencia de una autoridad política general como una potencia hegemónica o un sistema internacional[5]. Las dos genealogías más importantes de la expresión coinciden en algunos aspectos, pero declinan las discusiones de maneras muy diferentes. En primer lugar, «gobernanza» procede del discurso de las corpo-

---

[4] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights,* Princeton, Princeton University Press, 2006 [ed. cast.: *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales,* trad. de María Victoria Rodil, Madrid, Katz, 2010].

[5] Para introducciones útiles a la expresión «gobernanza global», véanse Gianfranco Borrelli (ed.), *Governance,* Nápoles, Dante & Descartes, 2004, y David Held y Anthony McGrew (eds.), *Governing Globalization,* Oxford, Polity, 2002 [ed. cast.: *Globalización/Antiglobalización: sobre la reconstrucción del orden mundial,* trad. de Andrés de Francisco Díaz, Barcelona, Paidós, 2007].

raciones, donde pone de relieve las estructuras de autoridad y los mecanismos de gestión y responsabilidad típicas de las corporaciones capitalistas en contraposición a las estructuras estatales. La alusión a la gestión corporativa sirve, como mínimo, como un medio de concebir el orden global de un modo que no se limita a los actores estatales, como un sistema híbrido que contiene organismos de gobierno estatales, corporativos y de otro tipo[6]. En segundo lugar, la idea de gobernanza procede también de un discurso filosófico, en particular de la obra de Michel Foucault y Niklas Luhmann, quienes, de maneras muy diferentes, investigan la genealogía de un nuevo concepto de gobierno, centrando la atención en la creatividad determinada por la relación entre los actores, la regulación y la normatividad en los procesos administrativos. Tanto Luhmann como Foucault intentan transcribir los conceptos tradicionales de soberanía y su poder de dictar las normas en estructuras de toma de decisión más flexibles y procesos de negociación más abiertos. En este contexto, la gobernanza señala una inversión de la dirección de la comunicación política: un proceso de abajo arriba sustituye a uno de arriba abajo, y un procedimiento inductivo reemplaza al deductivo, a medida que el centro de gravedad del sistema se desplaza en el sentido de una mayor colaboración entre los actores estatales y no estatales dentro de las redes de toma de decisión en múltiples niveles[7].

Ambas genealogías principales del concepto de gobernanza, la corporativa y la filosófica, contribuyen a abrir una nueva perspectiva a partir de la cual analizar la situación contemporánea. La gobernanza global no es un modelo de gestión basado en la unidad de poder de mando y legitimación que se desprenden de un único centro de poder. Antes bien, es un proceso de negociación continua, una disposición de instrumentos de planificación y coordinación consensual en la que una multiplicidad de actores estatales y no estatales con poderes sumamente desiguales trabajan juntos. Y sólo la colaboración entre esos actores puede determinar los procesos de diseño de políticas en el terreno global. El orden global se define hoy por una serie diferenciada de normas, costumbres, estatutos y leyes que constituyen un conjunto de demandas y poderes en el horizonte global.

Diferentes estudiosos desarrollan la idea de gobernanza para construir modelos notablemente diferentes de orden global. Un modelo, que procede sobre todo de la

---

[6] Véase, por ejemplo, Robert Cobbaut y Jacques Lenoble (eds.), *Corporate Governance: An Institutionalist Approach,* La Haya, Kluwer Law International, 2003.

[7] Sobre la idea de gubernamentalidad de Foucault, véase Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality,* Chicago, University of Chicago Press, 1991. Para Luhmann y la escuela de la autopoiesis, véase Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* Fráncfort, Suhrkamp, 1969; Gunther Teubner, *Law as an Autopoietic System,* Oxford, Blackwell, 1993, y Alesandro Febbraio y Gunther Teubner (eds.), *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems,* Milán, Giuffrè, 1992.

economía y las finanzas, se centra en los «valores de mercado» como la medida de la efectividad de la gobernanza. La figuras institucionales concretas de esta actividad continua son las que construyen y gestionan las reglas de las relaciones económicas y sociales internacionales. Este modelo concibe la gobernanza como un mecanismo policéntrico y distribuido de regulación representado por instituciones estatales y no estatales, pero, toda vez que procede principalmente de la idea corporativa, por regla general comprende las funciones y estructuras de la autoridad y el dominio sólo en la medida en que facilitan y respaldan el comercio y las ganancias[8].

Un segundo modelo, que deriva de la tradición liberal neoinstitucional, concibe la gobernanza como una máquina que puede construir, dentro de las relaciones de intereses y jurisdicciones, formas postsoberanas de gobierno global. Este modelo debe ser entendido como un abandono de la tradición realista en las relaciones internacionales (pero que sin embargo sigue estrechamente vinculado a ésta), que se centra en los Estados como actores principales, poniendo así de relieve las modalidades en las que el Estado y las instituciones interestatales continúan funcionando, algunas veces transformadas, en el nuevo contexto global. Este modelo resulta útil, por ejemplo, en los innumerables campos de enfrentamiento y negociación que se abren doméstica e internacionalmente para resolver y regular conflictos locales. Sin embargo, la gobernanza neoinstitucional no se limita a esa actividad, sino que también recurre a fuerzas de policía preventiva y tribunales ad hoc, creando de tal suerte una red de mecanismos efectivos de integración y despliegue de estructuras gubernamentales[9].

Un tercer modelo de gobernanza se inspira en los instrumentos neocorporativos de las instituciones sindicales obreras para gestionar directamente intereses colectivos que no pueden ser tratados eficazmente mediante procedimientos basados en el plano individual. La gobernanza se define aquí como un proceso de autorregulación de los intercambios entre intereses, movidos por actores que consienten una jurisdicción plural y poliárquica, que obliga a Estados e instituciones gubernamentales a abandonar el terreno de la producción normativa por el de la producción de reglas compartidas, intentando construir, progresivamente, un foro único para un orden jurídico estable[10]. Este modelo nos ofrece una concepción mucho más relevante que

---

[8] Sabino Cabese, *Lo spazio giuridico globale,* Bari, Laterza, 2003, y *Oltre lo Stato,* Bari, Laterza, 2006.

[9] Véanse, por ejemplo, Robert Keohane y Joseph Nye, «Between Centralization and Fragmentation: The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy», Kennedy School of Government Working Paper, n.º 01-004, febrero de 2001, y Robert Keohane, *Power and Governance in a Partially Globalized World,* Nueva York, Routledge, 2002.

[10] Véase, por ejemplo, Bob Jessop, «The Regulation Approach and Governance Theory», *Economy and Society* 24, 3 (1995), pp. 307-333, y Mary Kaldor, *Global Civil Society,* Oxford, Polity, 2003 [ed. cast.: *La sociedad civil global: una respuesta a la guerra,* trad. de Dolors Udina, Barcelona, Tusquets, 2005].

las demás para comprender la gobernanza del Imperio, que reúne a una oligarquía de distintos organismos políticos y económicos, que incluyen a las instituciones internacionales, los Estados-nación dominantes, las corporaciones multinacionales, alianzas continentales y regionales, etc., que colaboran para crear un proceso abierto y constituyente. En efecto, a la luz de este modelo, el capital global parece mezclar ecléctica mente el «régimen gótico» anglosajón y el «modelo Puffendorf» germánico para construir una estructura reguladora que articula intereses capitalistas y las fuerzas organizadas del trabajo con instrumentos de mediación general. «Trutina Statuum», tal y como lo denominaba el Duque de Rohan en el siglo XVII –un «equilibrio» de Estados o, a decir verdad, un mecanismo que compone y descompone los ensamblajes reguladores de actores estatales y no estatales–[11]. Esto es algo muy distinto del Estado hegeliano, que, en la filosofía del espíritu absoluto, dicta la marcha unificada de la historia. En cambio, las prácticas y estructuras contemporáneas de la gobernanza global ofrecen un proceso extraordinariamente plural y flexible.

Todos estos modelos proponen la idea de gobernanza como una forma de regulación pluralista, que construye desde abajo y se crea en una red configurada por una geometría variable, multinivel y/o policéntrica. Desde luego, los Estados (algunos más que otros) continúan siendo lugares estratégicos en los que se llevan a cabo las conexiones entre las distintas infraestructuras del diseño de políticas globales, del mismo modo que en ocasiones las grandes corporaciones y las empresas multinacionales ofrecen (e imponen) criterios mínimos de gobernanza en lo relativo a redistribución y paridad social que los Estados tienen que promulgar. De esta suerte, las diferentes nociones de gobernanza comparten una idea de desconstitucionalización y gubernamentalización de los dispositivos de la producción jurídica que arrebata el poder de mando a la soberanía, adecuándolo al mercado, y lo distribuye entre diversos actores[12].

Sin embargo, no debemos confundir esa gobernanza con la democracia. Sí, se compone de actores plurales, es relativamente flexible y abierta y está formada «desde abajo», al menos respecto a las estructuras de la soberanía estatal. Pero su multiplicidad está muy restringida a tan sólo un grupo privilegiado, una oligarquía de poderes relacionados jerárquicamente entre sí, y su apertura está severamente limitada

---

[11] Hans Meier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre,* Múnich, C. H. Becksche, ²1980, p. 223. Maier hace referencia a Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat,* Múnich, R. Oldenbourg, 1911.

[12] Véase Sandro Chignola (ed.), *Governare la vita,* Verona, Ombre Corte, 2006. Véase también Ulrich Beck (ed.), *Politik der Globalisierung,* Fráncfort, Suhrkamp, 2003, y Ulrich Beck y Edgard Grande, «Empire Europa», *Zeitschrift für Politik* 52, 4 (2004), pp. 397-420.

por los efectos del poder y de la propiedad. De hecho, su pluralidad y apertura podría comprenderse mejor en relación con las estructuras y prácticas de los intercambios mercantiles. En este sentido, la gobernanza global está completamente penetrada por las prácticas de poder de mando «posdemocráticas».

Estos análisis de la gobernanza global deberían dejar claro, al menos, que la ineficacia de las estructuras unilateralistas y multilateralistas no deja necesariamente un vacío de poder y caos. En algunos aspectos, después del fracaso del golpe de Estado estadounidense, el capital colectivo ha tomado las riendas de la gestión de la crisis económica, social, política y militar. En este momento, resulta fácil comprender por qué a algunos el Imperio que surge en nuestros días pudo presentárseles como un mundo no polar, por utilizar la expresión que citábamos más arriba. Pero, una vez que nos ponemos un nuevo juego de gafas, podemos ver que, de hecho, hay una pluralidad de polos y un frenesí de actividad que construyen concatenaciones de actores estatales y no estatales, que crean nuevas formas de autoridad y determinan nuevas normas y prácticas de regulación y gestión. En este sentido, podríamos decir que Davos, sede del Foro Económico Mundial, está volviéndose más importante que Washington. El sistema global está en una verdadera crisis en la medida en que sus estructuras de autoridad y sus mecanismos de regulación son aplicados de forma parcial, a menudo ineficaz y dispar, pero esa crisis sencillamente señala el interregno en el que los procesos de gobernanza global están constituyendo la infraestructura del nuevo Imperio en formación.

La nueva pelea por África

Reconocer que el imperialismo ha terminado y que un nuevo orden imperial se está materializando no implica en modo alguno el final o ni siquiera una disminución de la división y la jerarquía entre y dentro de las sociedades. La pretensión de algunos defensores de la globalización capitalista de que el mundo se está tornando «plano», de que la economía global se está convirtiendo en un espacio liso y de que las condiciones de oportunidad económica y de producción están igualándose en todo el globo es una pura mistificación ideológica. En ocasiones, las divisiones globales del trabajo y del poder tanto crónicas como nuevas pueden no estar localizadas con arreglo a fronteras nacionales –las que separan, por ejemplo, China de Vietnam, Francia de Argelia o Gran Bretaña de Nigeria–, pero en realidad la concepción estadocéntrica de la diferencia y la jerarquía se ha demostrado incorrecta en demasiadas ocasiones en el pasado. La cuestión importante es que las divisiones no disminuyen en la formación imperial emergente, sino que en muchos casos se tornan más severas. Numerosos estudiosos, entre ellos antropólogos y geógrafos en primer lugar, demuestran que el mundo glo-

balizado no es plano, sino que presenta drásticas irregularidades, toda vez que se ve estriado por viejas y nuevas líneas de diferencia y jerarquía[13].

En lo que atañe a nuestro análisis, resultan más relevantes las modalidades en las que las divisiones del trabajo y del poder sirven como mecanismos de control social. La desigualdad y las divisiones geográficas siguen funcionando, como lo hicieran en la era imperialista, para preservar jerarquías y desplazar (y por ende controlar) los antagonismos sociales. El gran imperialista Cecil Rhodes comprendió bien estas funciones: «La idea que abrigo desde hace tiempo es una solución para el problema social, a saber, para ahorrarles a los 40 millones de habitantes del Reino Unido una sangrienta guerra civil, nosotros los estadistas coloniales tenemos que hacernos con nuevas tierras para asentar a la población sobrante, para proporcionar nuevos mercados para los artículos producidos por ellos en las fábricas y las minas. El Imperio, siempre lo he dicho, es una cuestión de estómago. Si queréis evitar la guerra civil, tenéis que haceros imperialistas»[14]. Desde luego, ya no hay administradores y territorios coloniales para mantener esas divisiones geográficas, pero sin embargo esas divisiones siguen siendo necesarias para mantener la jerarquía y desplazar el conflicto social. Hoy en ocasiones la desigualdad se instala en áreas mucho más compactas, atravesando el terreno de una sola ciudad. Las divisiones geográficas, por ejemplo, en particular en Europa, entre centros urbanos blancos ricos y periferias pobres de piel oscura se han convertido en un modelo de creación y mantenimiento de las desigualdad. Las grandes ciudades de las Américas, de Los Ángeles a Río, presentan un modelo diferente, con una pauta geográfica de divisiones menos concéntricamente definida. A su vez, las megalópolis en expansión descontrolada de Lagos y Yakarta presentan otras pautas de distribución y división. Asimismo, las divisiones de trabajo y poder funcionan en otras escalas, llegando a trazar líneas nacionales e intercontinentales norte-sur, este-oeste, así como diagonales. No pretendemos explorar aquí las cartografías de estos desarrollos desiguales, aunque se trata de una tarea sumamente importante. Lo que queremos señalar es sencillamente que esas divisiones permanecen en la formación del Imperio, a veces radicalmente reorganizadas en diferentes escalas y a menudo intensificadas, y que siguen siendo necesarias para mantener el control, como bien supo Rhodes, conservando la jerarquía y desplazando el conflicto social.

---

[13] Véase, por ejemplo, respecto a Extremo Oriente, Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception,* cit. y, respecto a África, James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order,* Durham, Duke University Press, Durham, Duke University Press, 2006. James Mittelman desarrolla la idea de divisiones globales del trabajo y del poder en *The Globalization Syndrome,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

[14] Cecil Rhodes, citado en V. I. Lenin, *Imperialism,* cit., p. 79.

El reconocimiento de hasta qué punto la presente situación difiere del análisis de Marx acerca del cambio histórico gradual de la subsunción formal del trabajo bajo el capital a su subsunción real, en correspondencia con los procesos de globalización capitalista, podría esclarecer este punto. Para Marx, la subsunción sigue siendo *formal* cuando las prácticas y las relaciones de trabajo creadas fuera de la producción capitalista son importadas intactas bajo su dominio. Considérese, por ejemplo, el modo en que los métodos de la producción artesana son preservados e introducidos en establecimientos manufactureros o el modo en que las prácticas agrícolas no capitalistas son preservadas en formas de agricultura capitalistas. Así, pues, la subsunción formal designa fenómenos que están tanto dentro como fuera del capital. Sin embargo, esta subsunción se torna *real* cuando el capital crea nuevos procesos de trabajo que ya no tienen vínculos con las formas no capitalistas y son, por lo tanto, propiamente capitalistas. Para Marx, las formas del trabajo industrial producidas en la fábrica son el principal ejemplo de subsunción real. El trabajo realmente subsumido ya no se sitúa en la frontera entre el interior y el exterior del capital, sino que está completamente dentro. Rosa Luxemburgo, como otros grandes teóricos del imperialismo del siglo XX, extiende el análisis de Marx más allá de una única sociedad para analizar el imperialismo como un proceso de subsunción formal de economías no capitalistas bajo las economías capitalistas dominantes. De acuerdo con esta concepción, la subsunción formal señala la línea divisoria entre el capital y su afuera, una división que los imperialistas usan para mantener las jerarquías y desplazar conflictos sociales. De esta suerte, el proceso de globalización implica un tránsito general de la subsunción formal a la real, siempre según esta concepción, que atrae a todas las sociedades dentro de los circuitos de la producción capitalista. El capital obliga a todas las naciones, como bien declararan Marx y Engels, a adoptar so pena de extinción el modo de producción capitalista, creando un mundo a su propia imagen. Sin embargo, imaginar que el mundo entero entre en el estadio de la subsunción real, como un todo capitalista único, podría conducir fácilmente a las visiones de un mundo liso sin divisiones geográficas de trabajo y poder. En realidad, tenemos que reconocer un movimiento recíproco también en curso en el proceso de globalización, desde la subsunción real a la formal, creando nuevos «afueras» del capital pero durísimas divisiones y jerarquías dentro del globo capitalista. Sin embargo, ello no representa una vuelta al pasado: los movimientos hacia la subsunción formal y la real coexisten en el mundo capitalista globalizado, cuya geografía está estriada por viejas y nuevas fronteras y cesuras[15].

---

[15] Sobre la subsunción real y formal, véase Karl Marx, *Capital,* cit., pp. 1019-1038. Sobre el análisis de imperialismo de Rosa Luxemburgo como interiorización de su afuera por parte del capital, véase *The Accumulation of Capital,* cit. Para nuestros análisis previos de la subsunción formal y real en el contexto de la globalización, véase *Empire,* cit., en particular pp. 254-256.

El movimiento de vuelta de la subsunción real a la formal corresponde, en ciertos aspectos, a la reciente reaparición de numerosas formas anticuadas y parasitarias de apropiación capitalista. De haber un retorno a la disposición internacional del siglo XIX, como imagina Kissinger, ésta consiste en aquello a lo que hoy asistimos como una nueva «pelea por África», en la que los Estados-nación europeos en las décadas finales de aquel siglo se disputaban el control imperialista del territorio, repartiéndose el continente en colonias. Los europeos del siglo XIX soñaban principalmente con las formas de riqueza que podían extraer de África, tales como el marfil y el oro. Hoy encontramos una prominencia renovada de un tipo de extracción similar en áreas repartidas por todo el mundo que David Harvey llama acumulación por desposesión, una forma de apropiación que no implica principalmente la generación de riqueza, sino el apoderamiento de riqueza existente, por regla general de los pobres o del sector público, mediante medios legales o ilegales, y en la mayoría de los casos en situaciones en las que los límites de la legalidad no están claros[16]. Viejos elementos de la subsunción formal reaparecen claramente en esta competición general entre los poderosos para acumular despojando a los demás.

Desde luego, esta pelea por la apropiación se ve constantemete apoyada y facilitada por la violencia extraeconómica. Naomi Klein llama «capitalismo del desastre» al paradigma en el que la acumulación por desposesión y la imposición de políticas económicas neoliberales son puestas en marcha a partir de alguna forma de conmoción, que puede incluir desde un golpe o una invasión militares a un desastre ecológico. Desde luego, el capital siempre ha encontrado medios de beneficiarse de las catástrofes, utilizándolas en la mayoría de los casos como una palanca para la concentración de riqueza y producción. Sin embargo, Klein sostiene que, desde la década de los setenta, y cada vez más durante el actual periodo de interregno y de sus desórdenes, la transformación económica por medio del desastre y de la apropiación por desposesión han terminado convirtiéndose en el modelo dominante[17].

Lo que aquí denominamos una nueva pelea por África está sucediendo, como es obvio, en todo el mundo, pero cobra formas particularmente intensas y brutales en África. De las minas de diamantes en Sierra Leona a los campos de petróleo en Uganda, formas de capitalismo minero, a menudo en manos de corporaciones extranjeras y bajo la protección de milicias informales, han terminado dominando las economías locales. James Ferguson señala que, a diferencia del relato habitual, la estabilidad, la paz y el imperio de la ley no corresponden al crecimiento económico en este contexto. Antes bien, observa, «los países que (utilizando las expresiones de los reformadores del Banco Mundial y el FMI) son los mayores "fracasos" han sido

---

[16] Véase David Harvey, *The New Imperialism*, cit., y *A Brief History of Neoliberalism*, cit.

[17] Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, cit.

los más exitosos a la hora de atraer inversiones extranjeras de capital»[18]. Mientras que hace un siglo fueron los países europeos los que entablaron la pelea, hoy son principalmente las corporaciones las que se dividen el botín al abrigo de formas complejas de gobernanza global.

En este contexto, tal vez no provoque ninguna sorpresa que algunas expresiones viejas y aparentemente obsoletas vivan una reaparición para describir las desigualdades y las diferencias de los procesos de la globalización capitalista. Un ejemplo llamativo es el modo en que algunos prominentes historiadores chinos regresan a la idea marxiana de un «modo asiático de producción», comenzando en la década de los ochenta. Marx usa la expresión, adoptándolo en gran medida de la teoría de la historia de Hegel, para designar un aparato de producción social inmóvil y por ende ahistórico centrado en un Estado despótico que se apropia del plusvalor de comunidades aldeanas autosuficientes, y que compara con el dinamismo del desarrollo capitalista en Europa. Como observábamos en la segunda parte, la idea de un modo de producción asiático ha sido concienzudamente criticado tanto por marxistas como por no marxistas por su inexactitud histórica y su eurocentrismo. Sin embargo, Rebecca Karl explica que los historiadores chinos que desentierran el término en la era pos Mao no lo hacen para subordinar a Asia a una nueva idea particular de historia mundial general, sino para identificar la excepcional posición china en el sistema capitalista global. Conciben la «parada eterna» del modo de producción asiático como una fortaleza: la estabilidad del dominio chino durante miles de años afirma su modelo de desarrollo capitalista centrado en el Estado[19]. Sin entrar en el problema de la utilidad del concepto de un modo de producción asiático, que nos parece muy cuestionable, las diferencias a las que apuntan estos historiadores tienen mucho de realidad. Sin embargo, las identificamos como algo que no marca un *afuera,* sino más bien líneas de división y de jerarquía *dentro* de la formación imperial global emergente.

El desorden y la complejidad de la situación global actual –con la reaparición de una amplia variedad de formas antiguas de violencia, de apropiación económica, de dominación política, etc.– conducen a no poca gente a fijarse en viejos modelos, tales como la hegemonía unilateralista y la colaboración multilateral, para comprender las condiciones del orden global. Aunque los fantasmas del pasado brotan constantemente en este periodo de interregno, insistimos sin embargo en que el orden mundial emergente ha de leerse en términos fundamentalmente nuevos. «Es probable que la batuta hegemónica no pase», sostiene William Robinson, atendiendo a esta

---

[18] James Ferguson, *Global Shadows,* cit., p. 196. Véase también Patrick Bond, *Looting Africa,* Londres, Zed Books, 2006.

[19] Rebecca Karl, «The Asiatic Mode of Production: National and Imperial Formations», *Historein* 5 (2005), pp. 58-75.

novedad, «de Estados Unidos a un nuevo Estado-nación hegemónico o incluso a un bloque regional, sino a una configuración transnacional»[20]. Una vez que nos centramos en los ensamblajes y las autoridades que se forman en el contexto de la gobernanza global, podemos comprobar que está surgiendo una nueva formación imperial que sólo puede funcionar mediante la colaboración de diversos poderes nacionales, supranacionales y no nacionales. Nuestra política futura tendrá que ser ideada en relación con este Imperio.

[20] William Robinson, *A Theory of Global Capitalism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004, p. 129.

4.3 Genealogía de la rebelión

> Yo odio a la muchedumbre, el rebaño. Se me antoja siempre estúpida o culpable de viles atrocidades [...]. Nunca me ha gustado la muchedumbre salvo en días de revuelta, ¡que ya los quisiera! [...] Esos días son una enorme bocanada de aire –uno se siente intoxicado por una poesía humana tan *grande* como la de la naturaleza pero más ardiente.
>
> Gustave Flaubert a Louise Colet, 31 de marzo de 1853

La revuelta insufla vida en la historia

A lo largo de este capítulo hemos bosquejado las principales características del Imperio emergente, su composición de poderes estatales y no estatales, sus ensamblajes de gobernanza, sus contradicciones internas, sus jerarquías geográficas y sus divisiones del poder y del trabajo. Sin embargo, deberíamos empezar a sospechar que, cuando no dejan de hablarnos de la inestabilidad e incertidumbre del presente orden global, tal vez éstas no sean exactamente condiciones objetivas, sino más bien el resultado de conflictos y antagonismos que no son inmediatamente visibles, al menos no desde el punto de vista de los poderosos. De hecho, si queremos hacer algún progreso adicional en la comprensión del orden global, tendremos que abordarlo desde el otro lado, desde el punto de vista de la resistencia y de la revuelta. Esto nos devuelve al principio metodológico que exploramos en la segunda parte, al axioma de la libertad, que puede resumirse de la siguiente manera: el poder sólo puede ejercerse sobre sujetos libres, y por ende la resistencia de esos sujetos no es verdaderamente posterior al poder, sino una expresión de su libertad, que es anterior. La revuelta, en tanto que ejercicio de libertad, no sólo precede, sino que también prefigura las

formas que cobrará el poder en su reacción. Así, pues, si queremos comprender mejor la naturaleza del Imperio emergente, tenemos que investigar los antagonismos, las revueltas y las rebeliones que ejercen una presión contraria al mismo. Estas luchas por la libertad determinan todo el desarrollo de las estructuras de poder[1].

De este principio se desprende también que un imperio cae asimismo debido principalmente a sus desarrollos internos. Por ejemplo, el Imperio romano no cayó, a decir verdad, a causa de las invasiones bárbaras, sino del declive interno de su legitimidad y del ascenso de la lucha de clases y de las fuerzas contrarias al poder de mando imperial. Análogamente, el desplome de la Unión Soviética no fue principalmente el resultado de las presiones militares y políticas de la Guerra Fría, sino de la revuelta interna contra la falta de libertad y, en particular, de la contradicción entre la gestión socialista de la industria a gran escala con formas extremas de disciplina y la autonomía exigida por formas emergentes de producción biopolítica[2].

Así, pues, nuestra tarea consiste en investigar el marco organizativo de las subjetividades antagonistas que surgen desde abajo, basadas en la *indignación* expresada por los sujetos frente a las negaciones de la libertad y las injusticias del poder, las formas severas de control y jerarquía y las formas crueles de explotación y expropiación en el mundo desordenado de la gobernanza global. La indignación, como observa Spinoza, es el punto de partida, el material básico a partir del cual se desarrollan los movimientos de revuelta y de rebelión. ¿Por qué, cabría preguntarse, tenemos que hacer todo el camino de vuelta hasta el comienzo? Hay partidos de oposición consolidados e incluso algunos gobiernos de izquierda que combaten el militarismo, la globalización capitalista y otras injusticias en todo el mundo; hay sindicatos que han negociado en nombre de los trabajadores durante un siglo, y hay organizaciones no gubernamentales de todo tipo que luchan para servir y proteger a aquellos que carecen de lo indispensable. ¿Por qué deberíamos intentar reinventar la rueda? ¿Por qué no, llegados a este punto de nuestro análisis, investigar sencillamente las formas institucionales establecidas de resistencia? Ni que decir tiene que ésta es una tarea importante, y en nuestro trabajo previo dedicamos considerable energía a desarrollar un catálogo extensivo de los movimientos existentes de la multitud contra el poder de mando imperial contemporáneo, poniendo de relieve que los modelos tradicionales de contestación y rebelión tienen que modificarse y están siendo modificados en la situación actual –cómo, por ejemplo, los sindicatos en el contexto de la producción biopolítica tienen que desarrollar nuevas estrategias para incluir a los pobres y a quienes tienen empleos precarios;

---

[1] El axioma de la libertad que aquí expresamos en términos foucaultianos es una continuación de los principios metodológicos de los estudios del «punto de vista obrero» llevados a cabo en las décadas de los sesenta y setenta por autores tales como E. P. Thompson, Mario Tronti y Karl-Heinz Roth.

[2] Exponemos este argumento acerca del desplome de la Unión Soviética en *Empire,* cit., pp. 276-279.

cómo los movimientos sociales tienen que construir redes que atraviesen las fronteras nacionales, etc.–[3]. Asimismo, en los capítulos anteriores de este libro hemos examinado movimientos de la multitud en la altermodernidad que, por ejemplo, reunían luchas raciales y laborales. En cambio, aquí queremos abordar la cuestión desde un punto de vista más filosófico, comenzando por el aspecto más básico y abstracto y construyendo lógicamente para regresar con una nueva perspectiva sobre la formación de la multitud. Considérese este enfoque más filosófico como un complemento de las investigaciones empíricas.

Así, pues, comencemos por la indignación, como la materia prima de la revuelta y de la rebelión. En la indignación, como nos recuerda Spinoza, descubrimos nuestro poder de actuar contra la opresión y de impugnar las causas de nuestro sufrimiento colectivo. En la expresión de la indignación, nuestra existencia misma se rebela[4]. De esta suerte, la indignación incluye una cierta cantidad de violencia. Esto atañe estrechamente al hecho, que mencionábamos anteriormente, de que la resistencia al poder, la expresión de libertad contra la violencia del poder, implica siempre una dimensión de fuerza –cuando el trabajador se enfrenta al patrón, el colonizado hace frente al colonizador, el ciudadano al Estado, etcétera.

Sin embargo, la fuerza y la resistencia que surgen de la indignación contra los abusos y los dictados del poder pueden parecer inmediatas o espontáneas y por ende ingenuas (aunque no por ello menos poderosas). La indignación nace siempre como un fenómeno singular, en respuesta a un obstáculo o violación concretos. En este sentido, ¿es posible que haya una *estrategia* de la indignación? ¿Puede conducir la indignación a un proceso de autodeterminación política?[5]. En la historia de los movimientos políticos modernos, los grandes ejemplos de rebelión autoorganizada basados en la indignación han solido recibir el nombre de *jacqueries:* de los feroces levantamientos campesinos europeos de los siglos XVI y XVII a las revueltas obreras espontáneas de los siglos XIX y XX, de las insurgencias coloniales a los disturbios

---

[3] Este tema recorre todo nuestro *Multitude,* cit.

[4] Sobre la idea de indignación en Spinoza, véase Laurent Bove, *La Stratégie du conatus,* París, Vrin, 1997 [ed. cast.: *La estrategia del* conatus, trad. de Gemma Sanz Espinar y Ana Useros Martín, Madrid, Tierradenadie, 2009], y Filippo del Lucchese, *Tumulti e* indignatio: *Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza,* Milán, Ghibli, 2004.

[5] Para una teoría de las luchas sociales que responde a la experiencia de la injusticia, véase Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice,* París, La découverte, 2004. La investigación de Renault se apoya en la hipótesis de Axel Honneth que devuelve los análisis de los «trascendentales» comunicativos a las contradicciones sociales y a la explotación del trabajo. Véase Honneth, *Kritik der Macht,* Fráncfort, Suhrkamp, 1988 [ed. cast.: *Crítica del poder,* trad. de Germán Cano, Madrid, Antonio Machado, 2009], y *The Struggle for Recognition,* Cambridge, Polity, 1995 [ed. cast.: *La lucha por el reconocimiento,* trad. de Manuel Ballestero, Barcelona, Crítica, 1997].

raciales, diferentes formas de rebelión urbana, revueltas del hambre, etc. Por regla general, esos acontecimientos son retratados negativamente en las historias de los movimientos políticos. Sí, dice la versión habitual, no cabe duda de que esas personas sufren y que su causa es justa, pero la espontaneidad de sus acciones los conduce por una senda equivocada. Por otra parte, la violencia de la *jacquerie* desborda toda medida razonable y destruye los objetos de su ira de manera aparentemente indiscriminada: piénsese en los relatos sobre colonos blancos asesinados por esclavos sublevados o en las imágenes de Detroit en llamas durante los disturbios del verano de 1967. Por otra parte, la espontaneidad de la *jacquerie,* según la versión habitual, no deja tras de sí ninguna estructura organizativa, ninguna institución legítima que pueda servir como una alternativa al poder derrocado. La *jacquerie* arde como un fogonazo y desaparece. La gran poesía de François Villon está llena de las breves aventuras y los trágicos destinos de las *jacqueries*. Y sin embargo tenemos que reconocer lo que algunos llaman la extensión epidémica y la presencia constante de tales levantamientos que salpican la historia moderna, de Europa y Rusia a India y China, de África a las Américas y más allá[6]. A pesar de su brevedad y discontinuidad, la constante reaparición de esas *jacqueries* determina profundamente no sólo los mecanismos de represión, sino también las estructuras mismas del poder.

Antes de abordar el problema político que plantean las *jacqueries,* hemos de observar que están fuertemente caracterizadas por las relaciones de producción a las que atacan. Los disturbios son, desde esta perspectiva, mucho menos genéricos y más inteligentes de cuanto se suele suponer: una *jacquerie* puede ser *zweckadequat,* en palabras de Max Weber, es decir, adecuada a su objetivo y en cierto modo «organizada» en su espontaneidad. Las revueltas campesinas a lo largo de la modernidad se alzan contra las instituciones de la renta, reconociendo y destruyendo las sedes simbólicas del poder aristocrático y colonial. En cambio, las rebeliones obreras industriales se desarrollan esencialmente mediante el sabotaje del capital fijo y de la maquinaria. Pero lo que para nosotros resulta más interesante es que las luchas contra el régimen biopolítico de la producción social, como los acontecimientos de noviembre de 2005 centrados en las periferias de París, demuestran una nueva inteligencia que apunta a las escuelas y los medios de transporte públicos y privados, esto es, a las condiciones de la movilidad y la división social que son esenciales para la explotación metropolitana de la fuerza de trabajo social[7].

De hecho, la revuelta, la destrucción de la riqueza y el sabotaje social de las estructuras de poder siempre han sido escuelas de organización. El terror de las

---

[6] Para un análisis de los conflictos que emergen continuamente dentro del sistema capitalista, véase Guido Rossi, *Il conflitto epidemico,* Milán, Adelphi, 2003.

[7] Véase Alain Bertho, *Nous autres, nous mêmes,* París, Du Croquant, 2008.

jacqueries corresponde al impulso de liberación que contienen en su seno –contra los señores feudales, los poderes coloniales, los regímenes racistas, etc.–. Aunque en las *jacqueries* la organización surge como un conjunto de demandas singulares, hay siempre una presión para hacer común la acción de la multitud, y casi siempre esa iniciativa de organización cobra la forma de la construcción y reproducción de redes informales. En el pasado, por regla general las organizaciones que surgen de las *jacqueries* eran consideradas insurreccionales en las ciudades y nómadas en el campo –en la historia europea, por ejemplo, desde la revuelta de los *ciompi* en la Florencia del siglo XIV a la revuelta de Masaniello en la Nápoles del siglo XVII, y desde las rebeliones campesinas alemanas del siglo XVI a todas cuantas se alzaron contra el *ancien régime* en Francia–. A este respecto, la Revolución rusa podría considerarse un modelo de *jacquerie* urbana (con actividades coordinadas también en el campo) y la Revolución china un modelo de *jacquerie* nómada y rural en todo el curso de la Larga Marcha. Sin embargo, a medida que avancemos en nuestro análisis, descubriremos que las *jacqueries* de hoy día, en particular en lo que atañe al terreno metropolitano, combinan estas dos características en una nueva figura organizativa.

En este punto, habría que señalar que los teóricos reaccionarios, en particular los de las grandes tradiciones contrarrevolucionarias española y alemana, tales como Carl Schmitt, también se centran en las *jacqueries,* pero les atribuyen un significado opuesto, leyéndolas como acontecimientos conservadores que legitiman y defienden los poderes establecidos contra las transformaciones promovidas por movimientos revolucionarios[8]. Sin embargo, uno de los límites de estos análisis, que a nuestro juicio termina siendo esencial, consiste en que sólo ven que las *jacqueries* dan legitimidad «popular» a una estructura de dominio tradicional, pero no ven la legitimidad más profunda que dan a un poder creativo y nómada. A su manera, las *jacqueries* expresan siempre un doble poder: un nuevo poder opuesto al poder dominante, una forma de vida contra una estructura de explotación, un proyecto de liberación contra una figura de poder de mando. Cuanto más se mezclan y se solapan los modelos urbanos y rurales de *jacqueries* en el mundo contemporáneo, tanto más emerge este doble poder.

En nuestros análisis, en este libro y en otros, solemos centrarnos en la ruptura del orden constituido representada por el rechazo de las relaciones de producción por parte de los productores y su organización de las condiciones materiales de su derrocamiento. En efecto, las tradiciones revolucionarias marxista y comunista, que constituyen uno de los principales puntos de partida de nuestro trabajo, entienden el proceso revolucionario como algo que tiene lugar principalmente dentro del cam-

---

[8] Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen,* Berlín, Duncker & Humblot, 1963 [ed. cast.: *Teoría del partisano,* trad. de Anima Schmitt de Otero, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1966].

po de la producción económica. Hoy, incluso para aquellos que quieren seguir siendo parte de esas tradiciones, la perspectiva de la acción revolucionaria tiene que concebirse de manera mucho más extensa, en el horizonte biopolítico. Como insistíamos detenidamente en la tercera parte, las sedes de la producción económica se han extendido a todo el terreno social, de tal suerte que la producción de valor económico es cada vez más indistinguible de la producción de relaciones sociales y de formas de vida. Una revolución obrera ya no es suficiente; es necesaria una revolución en la vida, de la vida. Georges Sorel parece intuir este desplazamiento, pero no puede concebir la conexión material entre la lucha contra la explotación y las expresiones de indignación contra la corrupción del orden social. Sorel formula *le grand soir* como un mito –un mito que cree necesario–. En cambio, lo que es de veras necesario, como con razón insiste Lenin, es el vínculo entre la indignación ético-política y la secuencia incontenible de actos de violencia, expropiación y sabotaje contra los símbolos y realidades institucionales del poder que las *jacqueries* expresan[9].

Sin embargo, el problema central, añade Lenin, y estamos de acuerdo con él en lo fundamental, consiste en cómo traducir todo momento de insurgencia en un momento de gobierno; cómo hacer duradera y estable la insurrección, es decir, cómo hacer eficaz la *jacquerie*. Para los trabajadores de las fábricas en muchos periodos y en muchas partes del mundo, la estabilización de la relación antagonista se consiguió traduciéndola, a través de la lucha de clases, en una cuestión salarial (tanto en los planos individuales como sociales, incluyendo los sistemas de seguridad social, los servicios sociales y similares). Sin embargo, en el contexto de la producción biopolítica resulta cada vez más imposible traducir la lucha en torno a la explotación, los sistemas de Seguridad Social y la supervivencia en cuestiones monetarias y salariales. De esta suerte, ¿cómo puede estabilizarse la acción insurreccional en el horizonte biopolítico? Las viejas respuestas socialistas y comunistas no tienen cabida aquí. Para explorar nuevas respuestas a esta pregunta, pasamos ahora a una antropología política de la resistencia. Seguimos convencidos de que la expresión de indignación y revuelta en las *jacqueries* es esencial para un proceso de transformación pero que, sin organización, no pueden conseguirlo. Dicho de otra manera, las *jacqueries* no son suficientes, pero son necesarias.

---

[9] Para Georges Sorel, véase principalmente la interpretación que hace Walter Benjamin de *Réflexions sur la violence* [1908]: *Reflections on Violence,* Jerome Jennings (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la violencia,* trad. de María Luisa Balseiro Fernández Campoamor, Madrid, Alianza, 2005]. Para Lenin, véase principalmente *What Is to Be Done?* y *State and Revolution,* así como Antonio Negri, *Thirty-three Lessons on Lenin*, Nueva York, Columbia University Press, de próxima publicación [ed. cast.: *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin,* trad. de Óscar Chaves Hernández y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2004].

Antropología de la resistencia

En este punto, nos es preciso desarrollar una teoría de la «biopolítica revolucionaria» o, para ser más exactos, de la revolución en el contexto biopolítico y, para explorar sus bases, debemos comenzar explorando las estructuras antropológicas de la política hoy, es decir, las condiciones de obediencia y resistencia. En el «Intermezzo» criticábamos la tradición pesimista de la antropología de Hobbes a Schmitt. Ahora, para completar la escena, debemos añadir una crítica a la tradición liberal de Locke a Kant, que constituye una apología efectiva del orden social capitalista en la medida en que tiene como peana el supuesto del individualismo posesivo, mientras que su cabeza busca legitimidad en un esquema trascendental –pero en realidad el joven Marx y C. B. Macpherson ya criticaron eficazmente este aspecto–[10]. Tal vez nos resulte más útil aquí señalar hasta qué punto la antropología política implícita en las ideologías neoliberales y neoconservadoras contemporáneas combinan estas dos tradiciones. Esto equivale a un individualismo posesivo ilimitado situado en un mundo de la vida de inseguridad y miedo generalizados: una extraordinaria mistificación de una sociedad rigurosamente capitalista bajo el dominio absoluto del biopoder[11]. Contra estas mistificaciones, tenemos que reconocer que la explotación sigue siendo el fundamento de esta sociedad, y que por lo tanto el trabajo vivo es necesario para sostenerla, y que la multitud tiene que consentir la autoridad capitalista. Ésta es el soberano contra el cual surge la indignación y contra el cual debe dirigirse la revuelta. Si una forma de biopoder completamente capitalista constituye la base fundamental de todas las condiciones antropológicas en la sociedad contemporánea, entonces no cuesta trabajo deducir que las formas de desobediencia, revuelta e insurrección serán igualmente biopolíticas, es decir, como expresiones singulares inmersas en la realidad del común. La «indignación», conforme a la definición de Spinoza, «es el odio a alguien que hecho daño a otro»[12]. De esta suerte la revuelta se funda en el común.

---

[10] Véase C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism,* Oxford, Clarendon Press, 1962 [ed. cast.: *La democracia liberal y su época,* trad. de Fernando Santos Fontenla, Madrid, Alianza, 1997]; y Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* y *Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings,* trad. de Rodney Livingstone y Gregor Benton, Londres, Penguin, 1975 [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del estado de Hegel,* trad. de José María Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010; *Manuscritos de economía y filosofía,* trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 2010].

[11] Los antecedentes filosóficos del pensamiento neoconservador no se encuentran por regla general en la tradición reaccionaria europea, sino en las teorías del derecho natural, en particular las de Leo Strauss y Michael Oakeshott, que unen el individualismo con una definición trascendental, hobbesiana, del poder.

[12] Baruch Spinoza, *Ethics, Complete Works,* cit., tercera parte, Definiciones de los afectos, n.º 20, p. 314.

Indignación, desobediencia, revuelta y rebelión constituyen figuras de ruptura en el tejido antropológico de la sociedad pero, paradójicamente, también de continuidad. Reaparecen constantemente, como vimos en el contexto de las *jacqueries,* y además ponen las condiciones de una organización social duradera. Michel Foucault insiste tanto en la naturaleza singular y local de la revuelta como en la continuidad de sus efectos duraderos: «Nadie tiene el derecho a decir: "Rebelaos por mí, está en juego la liberación final de todos los seres humanos". Pero no estoy de acuerdo con aquellos que dicen: "De nada sirve que os sublevéis; siempre será lo mismo". No se puede sermonear a alguien que arriesga su vida ante un poder. ¿Es justo o no rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Las personas se rebelan, es un hecho, y de esa manera la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su aliento»[13]. No sólo la ruptura de la revuelta es antropológicamente continua –«las personas se rebelan, es un hecho»–, sino que la revuelta es a su vez el modo en que la multitud hace historia, en que insufla vida en lo que de lo contrario estaría muerto.

En el movimiento revolucionario de los trabajadores industriales, «dentro y contra» constituía el imaginario de la acción obrera: dentro de la fábrica y contra el capital. Desde la era del trabajador industrial profesional a la del obrero masa, esta relación de «capital variable» dentro y contra el «capital constante» cobró diferentes formas en relación con la composición técnica del trabajo y la composición política del proletariado organizado. Hoy, en el contexto de la producción biopolítica, cuando la fábrica ya no es la sede principal de la producción de capital, este imaginario continúa, pero transformado: el proletariado está dentro de la sociedad como un todo y allí produce, y está en contra de esta misma totalidad social. Esto marca otra condición antropológica de la política y de la revuelta. El rechazo a la explotación y la alienación se dirige ahora con mayor claridad contra la sociedad del capital en su conjunto y por ende designa un proceso de éxodo, una especie de separación antropológica (y ontológica) de la dominación del capital.

La antropología política de la resistencia hoy se caracteriza también por una nueva temporalidad que reorganiza la relación entre pasado, presente y futuro. Tenemos una primera aproximación a este cambio si atendemos al modo en que han cambiado las temporalidades del trabajo y de la explotación capitalista. Marx y la tradición marxista se centran en dos principales divisiones temporales: la división entre tiempo de trabajo necesario (en el que es producido el valor necesario para reproducir al trabajador) y tiempo de trabajo excedente (en el que es producido el valor expropiado por el capitalista), y la división entre tiempo de trabajo y tiempo de vida. Como sostenía-

[13] Michel Foucault, «Inutile de se soulever?», *Le Monde,* 11-12 de mayo de 1979, publicado de nuevo en *Dits et écrits,* vol. 3, París, Gallimard, 1994, p. 793.

mos en la tercera parte, en la producción biopolítica ambas divisiones temporales se vienen abajo. Hoy el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de trabajo excedente no deben concebirse con arreglo a una secuencia, sino simultáneamente y, del mismo modo, el tiempo de trabajo tiende a extenderse a todo el tiempo de vida, envolviéndolo con su lógica de explotación y poder de mando. Así, pues, la temporalidad capitalista de valorización y expropiación ya no ha de entenderse con arreglo a la sucesión de unidades de tiempo medida, sino con arreglo a una especie de simultaneidad que constantemente aparece como una excepción de la temporalidad lineal. Nuestros análisis previos de la producción biopolítica volvían repetidamente a la figura de los pobres para comprender el progresivo venirse abajo de las divisiones del tiempo capitalistas tradicionales, a saber, esta superposición de producción y explotación, de trabajo y vida. Y, desde el punto de vista de los pobres, reconocemos un carácter diferente de esta nueva temporalidad. La productividad biopolítica de los pobres siempre excede toda medida que les es impuesta; siempre desborda los mecanismos de la explotación capitalista. Así, pues, aquí estamos en realidad ante dos temporalidades, que se mueven más allá de las dos medidas del tiempo: la temporalidad capitalista de la excepción y la temporalidad multitudinaria de la excedencia. Con anterioridad, el capital y el trabajo entraban en conflicto con temporalidades asimétricas, no sincrónicas –donde la temporalidad capitalista estaba bien plantada en el presente, como dice Ernst Bloch, y la temporalidad proletaria orientada hacia el futuro–, pero ahora plantean dos alternativas en el mismo horizonte temporal[14]. De hecho, hoy la revolución ya no es imaginable como un acontecimiento separado de nosotros en el futuro, sino que tiene que vivir en el presente, un presente «excedente» que en cierto sentido contiene ya el futuro en su seno. El movimiento revolucionario reside en el mismo horizonte de temporalidad con el control capitalista, y su posición dentro y contra se pone de manifiesto mediante un movimiento de éxodo, que pone la productividad excedente de la multitud contra la excepcionalidad del poder de mando capitalista.

Las luchas de 1968 probablemente revelaron por primera vez esta coincidencia de planos y temporalidades en las que el desarrollo capitalista y la revolución social entran en conflicto. En efecto, en 1968 el movimiento obrero socialista entró en la última etapa de su historia, toda vez que se sitúa y se mueve con arreglo a una relación dialéctica de explotación y a las instituciones contractuales del trabajo. Esta dualidad dialéctica fue destruida: un sindicato de trabajadores «separado» del proceso de trabajo ya no tiene sentido, como tampoco lo tiene un patrón «separado» de la inteligencia social común que caracteriza la producción. De ahí el odio burgués

---

[14] Ernst Bloch, *The Principle of Hope,* 3 vols., trad. de Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986 [ed. cast.: *El principio esperanza,* trad. de Felipe González Vicens, Madrid, Trotta, 2004-2007].

hacia los acontecimientos de 1968. Cuando las condiciones dialécticas del movimiento obrero se vieron retiradas, también fueron extirpados los mecanismos institucionales de mediación en los que se apoya el capital.

Ésta es la situación en la que la gobernanza capitalista tiene que poner orden –una tarea difícil y tal vez imposible–. Y, como sosteníamos anteriormente, las estructuras de dominio ya no pueden situarse por encima del campo social para dictar los procesos de explotación, sino que deben residir, por así decirlo, en su interior. De ahí que el orden global de la gobernanza se caracterice necesariamente por la inestabilidad y la inseguridad.

Ésta es asimismo la situación en la que tenemos que repensar la *jacquerie*. ¿Qué puede expresar la *jacquerie* cuando la situamos en esta nueva condición antropológica, a la luz de su base ontológica común y de su tendencia al éxodo? ¿Cómo puede organizarse el furor de la indignación que se rebela, su urgencia y su agresividad? ¿Cuál es el camino de la espontaneidad a la organización en este contexto? De hecho, aquí las condiciones antropológicas de la resistencia han cambiado completamente. Resulta interesante que, mientras que en nuestros otros trabajos a menudo nos ha costado enormemente distinguir a la multitud de la muchedumbre, la turba y las masas, aquí vemos la posibilidad de recuperar estas formaciones sociales cuando su indignación y su revuelta son dirigidas y organizadas. En efecto, esta recomposición de todas las clases subordinadas, los esclavizados, los oprimidos, los explotados, ha sido siempre obra de la lucha de clases. Así, pues, podríamos decir, a la par que Flaubert en el epígrafe de esta sección, que odiamos a la muchedumbre salvo en sus días de rebelión, cuando adquiere una especie de poesía humana. Esta poesía del futuro es lo que tiene que componerse para hacer la multitud.

Geografías de la rebelión

Después de haber analizado algunas de las dimensiones temporales de las transformaciones biopolíticas del trabajo, hemos de analizar ahora sus dimensiones espaciales. Podemos empezar por la afirmación a la que llegamos en la tercera parte, según la cual la metrópolis se ha tornado en el lugar principal de la producción biopolítica. Con esto queremos decir que la producción de capital ya no se limita a la fábrica o a otra sede separada, sino que se extiende por todo el territorio social. Las cualidades tradicionalmente asociadas a la metrópolis, tales como la comunicación, los encuentros inesperados con la diferencia social, el acceso al común y la producción de formas de vida colectiva, caracterizan hoy cada vez más los entornos urbanos y rurales, y además esas cualidades son los factores centrales en la producción biopolítica. En este territorio metropolitano, la vida social produce y es producida.

La flexibilidad y la movilidad impuestas a la fuerza de trabajo biopolítica, unidas a las presiones migratorias, crean una dinámica extraordinaria de desterritorialización. Cuando hablamos del colapso de las fronteras y de nomadismo, tenemos que aclarar que el colapso de las fronteras no determina el nomadismo, sino que, por el contrario, el nomadismo mismo colapsa las fronteras y amenaza la estabilidad territorial del control capitalista[15]. El viejo plan de desarrollo típico del capitalismo industrial se las arregló para reunir urbanización, industrialización y formaciones de Estado, pero la producción biopolítica hace pedazos este proceso. El capital colectivo se enfrenta cada vez más a una multitud móvil y flexible. Desde la perspectiva del poder de mando y de la explotación, esto sólo puede aparecer caótico y desordenado. De esta suerte, el capital se enfrenta constantemente a la tarea de reconstruir las fronteras, reterritorializar a las poblaciones trabajadoras y reconstruir las dimensiones fijas del espacio social. Dicho de otra manera, el capital debe buscar definiciones siempre nuevas de las jerarquías sociales localizadas para reconstruir las fronteras necesarias para su orden y su poder de mando.

Esta creación de nuevas líneas de división y jerarquía es un ejemplo del proceso general que describíamos anteriormente y que invierte el movimiento que Marx indicaba de la subsunción formal a la real. Sin embargo, debe quedar claro que la construcción de fronteras y el movimiento hacia la subsunción formal no sólo marcan un regreso a las viejas jerarquías, como si hubiera reaparecido la división entre el trabajo campesino o artesano y el trabajo industrial, o entre las sociedades capitalistas y los territorios coloniales. No es una regresión de un proceso evolutivo, sino más bien una innovación histórica[16]. Esto se aplica también a las figuras de la autoridad política y de la dominación: aun cuando parece que reaparecen figuras obsoletas, en realidad son nuevas. Pero aquí la diferencia consiste en que las figuras del dominio político son resultados, no causas, del proceso de transformación. Las estructuras políticas, que solíamos llamar superestructurales, mantienen una independencia relativa respecto a los ritmos y las cualidades de las transformaciones sociales. Volveremos a examinar estas nuevas estructuras políticas en las partes restantes del libro.

La característica central del trabajo que resulta de la flexibilidad y la movilidad que les impone la producción biopolítica es su naturaleza precaria, es decir, su carencia de contratos garantizados, horarios estables y empleo seguro, en el que tiempo de trabajo y tiempo de vida se mezclan en las tareas y los retos de trabajos infor-

---

[15] Véase Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga,* Verona, Ombre Corte, 2006, y Enrica Rigo, *Europa di confine,* Roma, Meltelmi, 2007 [ed. cast.: *Derecho de fuga,* trad. de Miguel Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005].

[16] Para una argumentación contra los supuestos evolutivos respecto a las transformaciones de la fuerza de trabajo, véase André Gorz, *L'Immatériel,* París, Gallimard, 2003.

males y temporales. El espacio emblemático del trabajador precario en el contexto europeo es la periferia metropolitana pobre, la *banlieue.* Los *banlieusards* atraviesan todas las fronteras de la ciudad sólo para ganarse la vida todos los días, y buena parte de ellos participan durante su tiempo de vida en enormes migraciones continentales e intercontinentales –y sin embargo su movimiento está constantemente sometido a un conjunto complejo de obstáculos: es detenido por la policía y las jerarquías de la propiedad en el metro, en las calles, en los centros comerciales y por toda la ciudad–. Los *banlieusards* están excluidos socialmente al mismo tiempo que están completamente dentro de los procesos de producción económica y social, de tal suerte que sirven de emblema apropiado de los modos de explotación y control del trabajo precario[17].

En este mundo de trabajo precario que continuamente echa abajo las fronteras entre interior y exterior, está claro que ya no cabe en modo alguno una vanguardia política que tratara de conducir o representar a las masas. No hay más que la red de las subjetividades trabajadoras que cooperan y comunican. Desde luego, esta red contiene a menudo elementos contradictorios, sobre todo cuando la centralidad política de la *banlieue* o del gueto reaparece no sólo como un elemento fenomenológico, sino como un dispositivo político[18]. Decíamos antes que hoy las estructuras de explotación exigen una reformulación del espacio y una continua reconstrucción de las fronteras, manteniendo la pobreza y la precariedad de la fuerza de trabajo social. Y sin embargo en el tránsito a través de estas distintas jerarquías hay un momento en el que la indignación y su expresión en *jacqueries* se torna esencial. El problema político surge aquí cuando los pobres, los precarios y los explotados quieren reapropiarse del tiempo y el espacio de la metrópolis. El programa central debe pasar de la resistencia a la propuesta y de la *jacquerie* a la organización –pero ésta es una tarea sumamente difícil, cuyos obstáculos debemos abordar de frente.

Así, pues, tanto la temporalidad como la espacialidad de la producción biopolítica y de sus redes son contradictorias, pero esa naturaleza contradictoria indica al menos una apertura, un potencial. ¿Cómo es posible que, a través de esas redes, pasemos de la resistencia a la defensa de proposiciones que permitan acumular fuerza a las subjetividades productivas? La cuestión no consiste tanto en cómo facilitar y extender los momentos de revuelta, sino en cómo identificar las bases de la acumulación de potencia y de la maduración de las luchas. Y sin embargo las distintas

---

[17] Véase Robert Castel, *L'Insécurité sociale,* París, Seuil, 2003. Sobre el trabajo precario en Francia, véase Antonella Corsani y Maurizio Lazzarato, *Intermittants et précaires,* París, Ámsterdam, 2008. Sobre las condiciones sociales de las *banlieues* francesas, véase Stéphane Beaud y Michel Pialoux, *Violence urbaine, violence sociale,* París, Fayard, 2003, y Loïc Wacquant, *Parias urbains,* París, La Découverte, 2006.

[18] Véase Judith Revel, *Qui a peur de la banlieue?,* París, Bayard, 2008.

temporalidades estallan en el acontecimiento y las distintas figuras espaciales se unen en la *jacquerie*. Al igual que la gobernanza capitalista, la *jacquerie* reformula el espacio social, pero lo hace desde el otro lado, destruyendo jerarquías, abriendo nuevos caminos de movimiento y creando nuevas relaciones territoriales. ¿Cómo puede producirse ese acontecimiento de recomposición? ¿Cómo puede esa fuerza convertirse en el alma de un proyecto social que articule el amor que nutre la indignación? Debemos señalar que las luchas en torno a la reproducción social, la renta, la protección social y el ejercicio de los derechos de ciudadanía a menudo cobran la forma de la reapropiación del tiempo y espacio de vida de la multitud. Ello no es suficiente para definir un programa organizativo, pero sin embargo es una determinación positiva, un índice de potencia. Cuando las reivindicaciones económico-políticas están estrechamente entrelazadas con el ejercicio de la fuerza por parte de la multitud y determinan satisfactoriamente un acontecimiento, entonces la fuerza de rebelión engrana con la historia y comienza a aparecer el renacimiento de un programa revolucionario.

Contra este desarrollo e incluso contra su potencia se despliega el terror –el terror contra toda forma de resistencia, que, paradójicamente, es etiquetada de «terrorista–». Las *jacqueries,* las luchas de reapropiación y los levantamientos metropolitanos se tornan en el enemigo esencial del biopoder capitalista. Y sin embargo éstas no son más que revueltas sociales nacidas en el terreno de la producción biopolítica, que mantienen la misma relación con la metrópolis que las luchas de la clase obrera industrial mantenían con la fábrica. Y, como en la fábrica, también aquí hay una doble relación: los *banlieusards,* situándose dentro y contra, quieren tanto reapropiarse como destruir la metrópolis, reapropiarse de su riqueza, de sus redes de comunicación y cooperación, y destruir sus jerarquías, su división y sus estructuras de poder de mando. Se trata de una contradicción testaruda y fundamental.

En esta situación, la propuesta de toda solución y la definición de todo programa deben darse dentro de un espacio social global. Como hemos podido ver, por sí solas las soberanías nacionales no son capaces de organizar el espacio social global, como tampoco lo son las instituciones internacionales, las corporaciones o las ONG. Incluso los ensamblajes híbridos de estos diferentes poderes en regímenes de gobernanza global no llegan a conseguir determinar soluciones espaciales globales. La única base posible reside en los movimientos globales de poblaciones y en su rechazo de las normas y reglas globales de la explotación. Llevar la rebelión al terreno del espacio social global en un plano cosmopolítico significa pasar por la profundización de las resistencias locales en las redes sociales productivas, en las *banlieues,* las metrópolis y en todas las redes que conectan el proletariado en su proceso de formación de la multitud. Construir el espacio público global exige que la multitud, en su éxodo, cree las instituciones que pueden consolidar y fortalecer las condiciones antropológicas de la resistencia de los pobres.

En las partes quinta y sexta tendremos que investigar la organización política y la revolución de modo mucho más concreto de cuanto lo hemos hecho hasta hora. Sin embargo, antes de llegar a ese punto, tenemos que ocuparnos de la crítica de la economía política en la situación actual y luego desarrollar una teoría de las instituciones políticas. Pero, antes de dejar este tema, tenemos que recordar aquí que sin la rebelión de los explotados y las *jacqueries* de los pobres no hay posibilidad de pensamiento crítico o de un proyecto de organización.

De corpore 2
Metrópolis

Haré ciudades inseparables que abracen sus cuellos entre sí.
Por el amor de los compañeros,
por el amor viril de los compañeros.
Walt Whitman, «Para ti, oh democracia»

La metrópolis podría ser considerada en primer lugar el esqueleto y la espina dorsal de la multitud, es decir, el entorno urbano que sostiene su actividad y el entorno social que constituye un depósito y un repertorio de habilidades en el terreno de los afectos, las relaciones sociales, las costumbres, los deseos, los conocimientos y los circuitos culturales. La metrópolis no sólo inscribe y reactiva el pasado de la multitud –sus subordinaciones, su sufrimiento y sus luchas– sino que también plantea las condiciones, positivas y negativas, de su futuro. Sin embargo, estas metáforas orgánicas pueden resultar engañosas, puesto que suele entenderse que implican relaciones funcionalistas y jerárquicas: la cabeza manda, la mano obedece, etc. Por el contrario, entendemos la metrópolis como el cuerpo inorgánico, esto es, el cuerpo sin órganos de la multitud. «La naturaleza», escribe Marx, en un pasaje que inspiró a Deleuze y Guattari, «es el cuerpo inorgánico del ser humano –es decir, la naturaleza en la medida en que no es el cuerpo humano–»[1]. La naturaleza constituye la riqueza del común que es la base de la actividad creativa humana, explica Marx, y a su vez la actividad humana pasada queda inscrita y registrada en la naturaleza. En la

[1] Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings,* cit., p. 328. Para la interpretación de este pasaje por parte de Deleuze y Guattari, véase *Anti-Oedipus,* trad. de Robert Hurley, Mark Seem y Helen Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 4-5 [ed. cast.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2010].

era de la producción biopolítica, la metrópolis cumple cada vez más el papel de cuerpo inorgánico de la multitud.

De hecho, cuando nos centramos en la producción, llegamos a una analogía más precisa y sugerente: *la metrópolis es para la multitud lo que la fábrica era para la clase obrera industrial.* La fábrica constituía en la época anterior la sede principal y sentaba las condiciones para tres actividades centrales de la clase obrera industrial: su producción, sus encuentros y organización internos y su expresión de antagonismo y rebelión. Sin embargo, las actividades productivas contemporáneas de la multitud rebasan los muros de la fábrica y penetran en toda la metrópolis, y en el proceso las cualidades y el potencial de esas actividades se ven fundamentalmente transformados. Empezamos a rastrear esos cambios considerando a su vez las actividades de la multitud en los siguientes ámbitos: producción, encuentro y antagonismo.

La metrópolis es la sede de la producción biopolítica porque es el espacio del común, de las personas que viven juntas, compartiendo recursos, comunicando, intercambiando bienes e ideas. De hecho, el italiano contemporáneo conserva el uso latino medieval donde común –*il comune* en italiano– es la palabra que designa la ciudad. El común que sirve de base de la producción biopolítica, como descubríamos en la tercera parte, no es tanto el «común natural» alojado en los elementos materiales de la tierra, los minerales, el agua, sino el «común artificial» que reside en lenguajes, imágenes, conocimientos, afectos, códigos, costumbres y prácticas. Este común artificial recorre el territorio metropolitano y constituye la metrópolis. Así, pues, la metrópolis está completamente inserta en y es esencial para el ciclo de la producción biopolítica: el acceso a la reserva del común alojado en ella es la base de la producción, y a su vez los resultados de la producción son nuevamente inscritos en la metrópolis, reconstituyéndola y transformándola. La metrópolis es una fábrica para la producción del común. Sin embargo, a diferencia de la industria a gran escala, este ciclo de producción biopolítica es cada vez más autónomo respecto al capital, toda vez que sus planes de cooperación son generados en el proceso productivo mismo y toda imposición de un poder de mando pone un obstáculo a la productividad. Así, pues, mientras que la fábrica industrial genera *beneficio,* toda vez que su productividad depende del plan de cooperación y del poder de mando del capitalista, la metrópolis genera principalmente *renta,* que es el único medio por el cual el capital puede capturar la riqueza creada autónomamente. De esta suerte, los valores inmobiliarios urbanos son en buena medida expresiones del común o de lo que los economistas llaman las «externalidades» alojadas en el terreno metropolitano circundante. Ya exploramos estos aspectos de la producción biopolítica en la tercera parte, pero ahora podemos comprender mejor cómo se sitúan en la metrópolis.

La producción biopolítica está transformando la ciudad, creando una nueva forma metropolitana. Una periodización típica de la ciudad entre los arquitectos y los historia-

dores urbanos señala sus cambios con arreglo a los desplazamientos de su función económica. En las sociedades dominadas por la producción agrícola, y por regla general en las sociedades precapitalistas, las ciudades proporcionan una sede del intercambio. La *ciudad comercial* está separada de la producción, toda vez que las mercancías son producidas principalmente en otro lugar, extraídas en las colinas o cultivadas en los campos. La formación de las grandes ciudades industriales desde el siglo XVIII en adelante concentra a los trabajadores en el territorio urbano y lleva a la proximidad de una serie de industrias –altos hornos de coque, junto a plantas de laminación de acero y plantas de producción de automóviles–. La *ciudad industrial* es una de las principales palancas que hacen posible el ascenso de la producción capitalista. Desde luego, siempre hubo algún tipo de producción dentro de la ciudad, como la artesanía o la manufactura, pero la fábrica traslada allí la instancia económica hegemónica de la producción. Aunque el espacio de la fábrica está dentro de la ciudad, sin embargo no deja de estar separado. La clase obrera industrial produce en la fábrica y luego cruza sus muros para distribuirse en la ciudad para el resto de sus actividades vitales. Por último, hoy está emergiendo la *ciudad biopolítica*. Con el tránsito a la hegemonía de la producción biopolítica, el espacio de la producción económica y el espacio de la ciudad tienden a superponerse. Ya no hay un muro de fábrica que separe uno del otro, mientras que las «externalidades» ya no son externas respecto a la sede de la producción que las valoriza. Los trabajadores producen en toda la metrópolis, en todas sus grietas y recovecos. De hecho, la producción del común no está tornándose sino en la vida misma de la ciudad[2].

Además de la inmersión en el común producida por y productiva de vida social, otra cualidad define la metrópolis: el encuentro impredecible y aleatorio o, para ser más exactos, el encuentro con la alteridad. Las grandes representaciones literarias modernistas de la metrópolis, de Charles Baudelaire a Virginia Woolf y de James Joyce a Robert Musil y Fedor Dostoievski hacen hincapié en esa relación entre el común y el encuentro. La vida de pueblo es descrita como una monótona repetición de lo mismo. Uno conoce a todo el mundo en el propio pueblo, y la llegada de un forastero es un acontecimiento extraordinario. En cambio, la metrópolis es un lugar de encuentros impredecibles entre singularidades, no sólo con aquellos a los que uno no conoce, sino también con aquellos que vienen de otros lugares, con diferentes culturas, lenguajes, conocimientos y mentalidades. Baudelaire, por ejemplo, concibe la entrada en la metrópolis como un «baño de multitud» («prendre un bain de multitude»), que pro-

[2] Saskia Sassen traza una genealogía similar de formas y paradigmas urbanos de producción para definir la «ciudad global» contemporánea, centrada en las actividades financieras. Como de costumbre, nuestro pensamiento al respecto se acerca bastante al de Sassen, pero nuestra insistencia en la producción biopolítica en vez de en las finanzas ofrece una concepción considerablemente distinta de la vida y del potencial de la metrópolis contemporánea.

voca la ebriedad de la «comunión universal» cuando uno se entrega completamente a los encuentros, «a lo imprevisto que aparece, al desconocido que pasa» (*«à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe»*)[3]. Aunque a primera vista el común podría parecer entrar en conflicto o incluso en contradicción con la multiplicidad y los encuentros de singularidades, en realidad, como vimos anteriormente en el contexto de la producción biopolítica, el común, a diferencia de la mismidad, es enteramente compatible. Como demuestra Baudelaire en el contexto de la metrópolis, el común y los encuentros imprevistos son mutuamente necesarios.

Una vez que definimos la metrópolis por estas cualidades –alojadas en el común y abiertas a encuentros aleatorios– empieza a ponerse de manifiesto que la vida metropolitana está tornándose en una condición planetaria general. Desde el punto de vista cuantitativo, esto corresponde al hecho de que la historia mundial ha cruzado recientemente un umbral: por primera vez la mayoría de la población del planeta vive en áreas urbanas. Pero esa concepción cuantitativa del espacio urbano y de la población mundial no aferra muy bien la transformación que queremos resaltar. Nuestro punto de vista cualitativo ofrece una concepción diferente del modo en que las divisiones tradicionales entre la ciudad y el campo, lo urbano y lo rural, se han venido abajo y se han reorganizado. Por ejemplo, cuando Marx analiza el paisaje político de la Francia del siglo XIX, y distingue las capacidades políticas del proletariado urbano de las del campesinado, su razonamiento gira en torno a la comunicación y la cooperación. El proletariado no sólo tiene acceso a noticias e información, sino que tiene también la capacidad de comunicar internamente, creando circuitos de intercambio y debate entre proletarios. El proletariado urbano tiene prácticas predispuestas de cooperación en la fábrica, puesto que en ella se trabaja codo con codo. Sin embargo, el campesinado francés del siglo XIX, al menos a juicio de Marx, era poco comunicativo en el sentido de que los campesinos estaban aislados en la familia o en las pequeñas unidades comunitarias dispersas por el campo, sin un tejido de relación y sociedad comunes. O, dicho de otra manera, Marx ve a los campesinos incrustados en el «común natural» y a los proletarios en el «común artificial», que estima necesario para la acción política. Hoy, sin embargo, los circuitos de comunicación y cooperación social están llegando a generalizarse a todo el planeta. La vida rural ya no se caracteriza por el aislamiento y la incomunicabilidad. Desde luego, hay distintas intensidades del común, pero las líneas de división tienen cada vez menos relación con los entornos urbano o rural[4].

---

[3] Charles Baudelaire, «La foule», *Œuvres complètes,* edición de Marcel Ruff, París, Seuil, 1968, p. 155.

[4] Para nuestro argumento acerca del crepúsculo del mundo campesino que se definía por una falta de capacidades políticas de comunicación y cooperación, véase *Multitude,* cit., pp. 115-127. Para las concepciones de Marx sobre las capacidades políticas de los campesinos en el siglo XIX, véase *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* Nueva York, International Publishers, 1998, pp. 123-129 [ed. cast.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá Rodrigo, Madrid, Alianza, 2009].

Cuando señalamos la metropolitanización del mundo no sobrentendemos en modo alguno que todos los lugares estén convirtiéndose en lo mismo, sino más bien que deben ser distinguidos por diferentes cualidades del común y por los encuentros que presentan. Como vimos anteriormente en el contexto de las externalidades económicas, el común puede ser positivo o negativo: los circuitos culturales locales dinámicos en una metrópolis son una forma positiva del común, mientras que la polución, el tráfico, los conflictos sociales y similares son formas negativas. Y, del mismo modo, los encuentros pueden ser benéficos o perjudiciales. Cuando los arquitectos y los historiadores de la arquitectura lamentan el ascenso de las «megalópolis» en Estados Unidos, la expansión desregulada e informe que está sustituyendo a las formas metropolitanas concentradas clásicas, típicas de las de Berlín, Nueva York y Shanghái de la década de los treinta, están protestando contra la disolución del común y la creciente obstrucción de los encuentros entre singularidades. Aquello de lo que por encima de todo carecen las megalópolis, explican, es de una densa diferenciación de la cultura[5]. Asimismo, cuando Mike Davis utiliza la expresión «ciudad miseria» *[slum]* para definir la condición planetaria cada vez más general, lo hace para insistir no tanto en la pobreza de aquellos que residen en ellas sino en las formas negativas del común que los rodean y los encuentros perjudiciales a las que están sometidas[6]. En nuestra opinión, todas estas formaciones son metrópolis, diferenciadas por grados de intensidad y por las cualidades del común y de los encuentros que presentan.

Una serie de estudios recientes investiga la especificidad de las formas urbanas africanas, la *afrópolis,* de Lagos a Kinshasa, pasando por Johannesburgo. No es suficiente, insisten estos estudiosos, concebirlas sin más como ciudades miseria o ciudades fallidas, aunque muchas se caractericen por privación y pobreza extremas. Desde un punto de vista externo, está claro que la planificación urbana ha estado en gran medida ausente o ha resultado ineficaz en la mayoría de las metrópolis africanas. Pero estos estudiosos se centran en el hecho de que, pese a las infraestructuras ruinosas y a la indigencia de sus poblaciones, en realidad las metrópolis funcionan –en la mayoría de los casos mediante redes informales de comunicación, movilidad, empleo, intercambio y cooperación que resultan en gran medida invisibles para los foráneos–. Dicho de otra manera, la multitud de los pobres inventa estrategias de supervivencia, encontrando refugio y produciendo formas de vida social, descubriendo y creando constantemente recursos del común mediante circuitos expansivos de encuentro. Por supuesto,

---

[5] Sobre las megalópolis, véase Kenneth Frampton, «Towards a Critical Regionalism», *The Anti-Aesthetic,* Hal Foster (ed.), Port Townsend, Wash., Bay Press, 1983, pp. 26-30.

[6] Véase Mike Davis, *Planet of Slums,* Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria,* trad. de José María Amoroto Salido, Madrid, Foca, 2007].

nadie está diciendo con ello: «¡No os preocupéis por los pobres, su vida es hermosa! ¡Todas las ciudades deberían ser como éstas!». La importancia de estos estudios consiste en demostrar, incluso en condiciones de extrema adversidad, lo que pueden hacer los pobres, cómo pueden producir el común y organizar encuentros[7].

Sin embargo, el concepto de encuentro que hemos utilizado hasta ahora como característico de la metrópolis tan sólo es pasivo y espontáneo. Para que la metrópolis sea para la multitud lo que la fábrica era para la clase obrera industrial, debe ser no sólo un lugar de encuentro, sino también de organización y política. Ésta podría ser una definición del concepto griego de *polis:* el lugar en el que los encuentros entre singularidades son organizados políticamente. La gran riqueza de la metrópolis se pone de manifiesto cuando el encuentro feliz tiene como resultado una nueva producción del común –cuando, por ejemplo, las personas comunican sus diferentes conocimientos, sus diferentes capacidades de formar cooperativamente algo nuevo–. En efecto, el encuentro feliz produce un nuevo cuerpo social que es más capaz de lo que cualquiera de los cuerpos particulares era en solitario. Por supuesto, no todo encuentro es alegre. La mayoría de los encuentros espontáneos con otros en las metrópolis son conflictivos y destructivos, produciendo formas nocivas del común, cuando el ruido de los vecinos no nos deja dormir u olemos su basura o, más en general, cuando los atascos de tráfico o la contaminación del aire de las metrópolis degradan la vida de todos los residentes. No resulta fácil formar con los demás una nueva relación que promueva la comunicación y la cooperación, que cree un cuerpo social nuevo y más fuerte y genere una vida común más alegre. En cambio, los encuentros infelices y conflictivos descomponen el cuerpo social y corrompen la vida común de la multitud. De hecho, a menudo, como tantos encuentros casuales son dañinos, los residentes de la metrópolis se encierran para evitar encuentros con otros, pasan de largo en silencio sin verse unos a otros, levantando muros invisibles en un espacio común, endurecidos ante el contacto como si la piel se hubiera vuelto insensible, entumecida, mortificada. Y los privilegiados se enclaustran en enclaves de tal suerte que, aunque viven cerca de personas radicalmente diferentes de ellas, se las arreglan para interactuar sólo con aquellas que son lo mismo. Ahí es cuando las características definitorias de la metrópolis degeneran, cuando deja de ser un espacio del común y del encuentro con el otro, deja de ser el lugar de comunicación y cooperación[8].

---

[7] Véase, por ejemplo, Achille Mbembe y Sarah Nuttall (eds.), *Johannesburg: The Elusive Metropolis,* Durham, Duke University Press, 2008; Filip de Boeck y Marie-Françoise Plissart, *Kinshasa: Invisible City,* Ghent, Ludion, 2004; AbdouMaliq Simone, *For the City Yet to Come,* Durham, Duke University Press, 2004, y Rem Koolhaas (ed.), *Lagos: How It Works,* Baden, Lars Müller, 2008.

[8] Para una elaboración filosófica del encuentro, véase la interpretación de la teoría de los afectos de Spinoza de Gilles Deleuze en relación con las pasiones alegres y tristes en *Expressionism in Philosophy: Spinoza,* trad. de Martin Joughin, Nueva York, Zone Books, 1990 [ed. cast.: *Spinoza y el problema*

La política de la metrópolis es la organización de los encuentros. Su tarea consiste en promover encuentros alegres, hacer que éstos se repitan y minimizar los encuentros infelices. Esto exige, en primer lugar, una apertura a la alteridad y la capacidad de formar relaciones con otros, de generar encuentros alegres y crear así cuerpos sociales con capacidades cada vez mayores. En segundo lugar, y tal vez más importante, exige aprender a retirarse de las relaciones conflictivas y destructivas y a descomponer los cuerpos sociales perniciosos. Por último, toda vez que muchos de los encuentros espontáneos no son inmediatamente alegres, esta política de la metrópolis exige descubrir el modo de transformar los encuentros conflictivos, en la medida de lo posible, en encuentros alegres y productivos[9].

En este punto es preciso aclarar que la organización de encuentros en la metrópolis no es sólo una cuestión política, sino también inmediatamente económica. Los encuentros alegres son actos económicamente significativos y, de hecho, en muchos aspectos son el pináculo de la economía biopolítica. En ellos el común es descubierto y el común es producido. Lo que nos ofrece una nueva faceta del lema que proponíamos anteriormente: la metrópolis es a la multitud lo que la fábrica era a la clase obrera industrial. La organización de los encuentros alegres de la multitud corresponde al despliegue productivo de los trabajadores en la planta de la fábrica, en equipos cooperativos, apiñados en torno a máquinas específicas, o coordinados en las secuencias de las líneas de montaje; pero la producción biopolítica de riqueza –y aquí está el punto central– debe ser comprendida desde el otro lado, no desde la perspectiva del capital, sino desde la de la multitud. En efecto, el capital no es capaz de organizar encuentros alegres en la metrópolis, sino que sólo puede capturar o expropiar la riqueza común producida. La multitud debe organizar estos encuentros autónomamente y poner en juego el tipo de capacitación que exige una política de la metrópolis. A mediados de la década de los sesenta, en el contexto del movimiento del Poder Negro, cuando las principales ciudades estadounidenses estaban tornándose mayoritariamente negras, Grace y James Boggs propusieron una política similar de organización autónoma de la metrópolis con el lema «La ciudad es la tierra del hombre negro»[10]. De hecho, las revueltas urbanas bajo la bandera de la autono-

---

de la expresión, trad. de Horst Vogel, Barcelona, El Aleph, 1996]. Para una elaboración política de diferentes formas de encuentro, véase El Kilombo y Michael Hardt, «Organizing Encounters and Generating Events», *Whirlwinds: Journal of Aesthetics and Protest,* 2008 [www.joaap.org].

[9] En su investigación de Mumbai, Arjun Appadurai presenta una idea similar de la política de la metrópolis como la organización de encuentros desde abajo, lo que identifica como «democracia profunda». Véase «Deep democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics», *Public Culture* 14, 1 (2002), pp. 21-47.

[10] Grace y James Boggs, «The City Is the Black Man's Land», *Monthly Review* 17, 11 (abril de 1966), pp. 35-46.

mía fueron uno de los motores primordiales que condujeron a la crisis de la ciudad industrial a la par que, finalmente, la crisis de la hegemonía estadounidense. Pero hoy las revueltas urbanas, aunque continúan viéndose totalmente definidas por la raza, ya no son conducidas por aquellas figuras industriales. Cuando la producción metropolitana está alojada en la valorización capitalista, los levantamientos urbanos presentan elementos originales que anuncian nuevas formas de organización, del mismo modo que las primeras huelgas obreras industriales, que provocaron una epidemia de sabotaje contra las fábricas y sus máquinas.

Sin embargo, a la multitud nunca se le permite gestionar libre y pacíficamente la organización de la metrópolis. Junto al común y los encuentros, la metrópolis se define también y tal vez más significativamente por el antagonismo y la violencia. Una vieja etimología resalta este aspecto: en griego antiguo, *metropolis* es la «ciudad madre» que domina y controla las colonias. Tal es asimismo la expresión francesa utilizada durante la era imperialista: la Francia metropolitana distinguía el territorio europeo de las colonias francesas en África, Asia, el Pacífico y el Caribe. Hoy, «metrópolis» sigue marcando la jerarquía, pero su geografía se ha desplazado y se ha vuelto más compleja. Desde luego, es cierto que en términos generales sigue habiendo importantes desigualdades entre las metrópolis contemporáneas que recuerdan las relaciones coloniales, entre Nueva York y Ciudad de México, por ejemplo, Londres y Mumbrai, París y Dakar, Shanghái y Chengdu. Sin embargo, además de esas jerarquías es preciso que veamos también las que existen dentro de cada metrópolis, algunas con una extrema vecindad, entre diferentes barrios y dentro de éstos. Se trata de una geografía de intensidades y umbrales, como los mapas del calor en la superficie de la tierra vista desde el espacio.

Todas las metrópolis contemporáneas son patológicas en la medida en que sus jerarquías y divisiones corrompen el común y bloquean los encuentros benéficos mediante racismos institucionalizados, segregaciones entre ricos y pobres y diferentes estructuras de exclusión y subordinación. Decir que São Paulo es una ciudad de muros, por ejemplo, es diagnosticar una enfermedad[11]. Y la patología es que no sólo impide encuentros positivos, sino que también nos bombardea con encuentros negativos. En muchas partes dominantes del mundo, si eres pobre o de piel oscura, no puedes montar en metro o conducir un coche sin que te dé el alto la policía. En partes subordinadas del mundo, es probable que tu barrio esté asolado por la criminalidad y las enfermedades provocadas por la falta de agua limpia y de sistemas de alcantarillado apropiados. La metrópolis ¡es una jungla, y las formas del común y de encuentro que presenta son aquellas de las que uno debe escapar!

---

[11] Teresa Caldeira, *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo,* Berkeley, University of California Press, 2000.

Las divisiones de la metrópolis son constantemente producidas e impuestas económicamente por la renta y los valores inmobiliarios. La gentrificación es un arma que crea y mantiene las divisiones sociales, reproduciendo en toda metrópolis a pequeña escala las jerarquías y desigualdades globales. Como sosteníamos en la tercera parte, la renta y los valores inmobiliarios derivan directamente del común, de lo que los economistas denominan las externalidades positivas y negativas de la metrópolis circundante. Sin embargo, la relación entre la renta y el común no es puramente pasiva, parasitaria. Desde luego, a diferencia de las formas de capital industrial que generan ganancia, la renta no tiene una relación directa con la organización de la producción; pero la captura y la redistribución de la riqueza, que preserva y extiende las divisiones de clase, implica no obstante la producción social y, en concreto, la organización de la productividad de la fuerza de trabajo inmaterial. Esto ayuda a explicar por qué la renta se ha convertido en el instrumento económico paradigmático del neoliberalismo y de sus regímenes de financiarización, que, como veremos en la quinta parte, están dedicados a la producción de servicios y bienes inmateriales, así como a la redistribución de la riqueza en función de la clase. La renta opera a través de una *desocialización del común,* privatizando en manos de los ricos la riqueza común producida y consolidada en la metrópolis. Las claras líneas visuales de los bulevares parisinos de Haussmann no son necesarios para este despliegue de poder. La renta y los bienes inmuebles son aparatos omnipresentes de segmentación y control que se extienden con fluidez por todo el paisaje urbano y configuran los dispositivos de la explotación social. El tejido mismo de la metrópolis contemporánea ejerce un control económico silencioso que es tan despiadado y brutal como puede serlo cualquier otra forma de violencia[12].

Esto ofrece un tercer y final sentido en el que la metrópolis es a la multitud lo que la fábrica era a la clase obrera industrial: la metrópolis, como la fábrica, es la sede de la jerarquía y de la explotación, la violencia y el sufrimiento, el miedo y el dolor. Para generaciones de trabajadores, la fábrica es el lugar en el que sus cuerpos son quebrados, en el que son envenenados por productos químicos industriales y encuentran la muerte por obra de máquinas peligrosas. La metrópolis es un lugar peligroso y nocivo, sobre todo para los pobres. Pero por esa misma razón la metrópolis es también, como la fábrica, la sede del antagonismo y la rebelión. Toda vez que, como

---

[12] Sobre la renta urbana y las finanzas, véase Carlo Vercellone, «Finance, rente et travail dans le capitalisme cognitif», *Multitudes* 32 (marzo de 2008), pp. 27-38, así como el resto de artículos que aparecen en el citado número. Véase también Agostino Petrillo, «La rendita fondiaria e la metropolis», presentación en Uninomade, Bolonia, 8 de diciembre de 2007. Sobre la gentifricación, véase Neil Smith, *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City,* Nueva York, Routledge, 1996 y, para una perspectiva internacional, Rowland Atkinson y Gary Bridge (eds.), *Gentrification in a Global Context: The New Urban Colonialism,* Nueva York, Routledge, 2005.

vimos anteriormente, la producción biopolítica requiere autonomía, el capital se torna cada vez más externo respecto al proceso productivo, y por lo tanto todos sus medios de expropiación del valor ponen obstáculos y destruyen o corrompen el común. El capital se torna, tal vez paradójicamente, en una barrera para la producción de la riqueza. De esta suerte, la indignación y el antagonismo de la multitud se dirigen no sólo contra la violencia de la jerarquía y el control, sino también en defensa de la productividad del común y de la libertad de los encuentros. Ahora bien, ¿dónde puede rebelarse exactamente esta multitud productiva? Para los trabajadores industriales, la fábrica provee la sede obvia: el patrón está delante, las máquinas pueden ser saboteadas, la planta ocupada, la producción interrumpida, etcétera.

Parece que la multitud en la metrópolis no tiene una sede comparable para su rebelión y por lo tanto corre el riesgo de dar salida a una rabia en el vacío, pero en los últimos años hemos asistido a una serie de *jacqueries* metropolitanas que experimentan soluciones a este problema. Los *piqueteros* en Argentina a partir de 2001, por ejemplo, desarrollan literalmente nuestra analogía entre la fábrica y la metrópolis: trabajadores desempleados, que no pueden cerrar las puertas de fábrica alguna, deciden en cambio «piquetear» la ciudad, cortando calles, impidiendo el tráfico, haciendo que la metrópolis se detenga. Dicho de otra manera, los *piqueteros* pusieron a prueba una especie de huelga salvaje contra la metrópolis. Las batallas bolivianas por el agua y el gas, que analizamos en la segunda parte, desarrollaron tácticas similares, cortando a menudo la autovía que une las principales ciudades. En el punto álgido de la batalla de 2003, la multitud rebelde descendió desde El Alto, el suburbio pobre predominantemente indígena que rodea La Paz, y ocupó el centro de la ciudad y sus barrios exclusivamente blancos, desbordando las barreras de la segregación racial y la riqueza, creando el pánico entre las elites. La rebelión de 2005 nacida en las periferias de París atacó asimismo las jerarquías raciales y de la riqueza bloqueando la movilidad de la metrópolis, quemando coches e instalaciones educativas, dos cosas que los *banlieusards* reconocen como instrumentos de movilidad social que les son negados. Y, como en Bolivia, la revuelta francesa también asoció la raza y los antagonismos laborales en una protesta contra la expropiación del común y los impedimentos a los encuentros. Estas rebeliones no sólo se dan *en* la metrópolis, sino que también son *contra* ésta, es decir, contra la forma de la metrópolis, sus patologías y sus corrupciones[13].

Sin embargo, *jacqueries* y rebeliones espontáneas, como sosteníamos anteriormente, no son necesariamente benéficas y a menudo pueden ser autodestructivas. Así

[13] Sobre la revuelta francesa de octubre y noviembre de 2005, véase Judith Revel, *Qui a peur de la banlieue?*, cit., Alain Bertho, *Nous autres, nous mêmes*, cit., y Guido Caldiron, *Banlieue*, Roma, Manifestolibri, 2005.

pues, la tercera tarea para la política de la multitud en la metrópolis, que debe en la mayoría de los casos, en efecto, anteceder a la promoción de la producción del común y de los encuentros alegres, consiste en organizar antagonismos contra las jerarquías y divisiones de la metrópolis, canalizar el odio y la rabia contra su violencia. ¡También hay alegría en la destrucción –atacar lo que odiamos, la fuente de nuestro sufrimiento–! La metropolitanización del mundo no significa necesariamente sólo una generalización de las estructuras de jerarquía y explotación. Puede significar también una generalización de la rebelión y entonces, posiblemente, el crecimiento de redes de cooperación y comunicación, la intensidad creciente del común y de los encuentros entre singularidades. Ahí es donde la multitud encuentra su casa.

Quinta parte
¿Más allá del capital?

El decadente capitalismo internacional pero individualista, en cuyas manos nos vimos después de la guerra, no es un éxito. No es inteligente, no es hermoso, no es justo, no es virtuoso –y no cumple sus promesas–. En resumen, no nos gusta, y estamos empezando a despreciarlo. Pero, cuando nos preguntamos qué poner en su lugar, nos quedamos sumamente perplejos.

John Maynard Keynes, «National Self-Sufficiency»

5.1 Condiciones de la transición económica

Cuando la casa está en llamas, uno se olvida hasta de la comida. —Sí, pero luego la recoge de entre las cenizas.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Zombis neoliberales

El matrimonio entre el unilateralismo estadounidense y el neoliberalismo económico es una unión relativamente reciente. El noviazgo bien pudo haber empezado con el golpe de Estado chileno de 1973, encabezado por Augusto Pinochet, que fue apoyado por la CIA y puso en práctica un plan económico obra de Milton Friedman y sus *Chicago boys*. Las cosas se pusieron serias con la elección de Margaret Thatcher como primera ministra británica en 1979. Pero la unión sólo se consumó con Ronald Reagan en la Casa Blanca en la década de los ochenta. En aquel momento empezó a parecer natural e inevitable que una política económica de privatización radical de los bienes e industrias públicas, un ataque implacable a las organizaciones obreras y una ideología del libre comercio debían ir de la mano con el predominio estadounidense en los asuntos políticos y militares globales. Reagan echó abajó el Muro de Berlín, reza el mito, y no sólo venció a la Unión Soviética, sino también al socialismo mismo, hasta tal punto que ahora ya no hay alternativa en todo el mundo a la política económica neoliberal respaldada por la potencia estadounidense[1].

[1] Dos narraciones excelentes que cuentan este vínculo entre neoliberalismo y unilateralismo estadounidense, de Pinochet a Reagan y más allá, son David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* cit., y Naomi Klein, *The Shock Doctrine,* cit.

Por supuesto, a pesar de toda la retórica en sentido contrario, había alternativas. En particular, como vimos en la cuarta parte, diversas disposiciones multilaterales del poder global, que a menudo implicaban un concierto entre las naciones europeas dominantes, competían con el unilateralismo estadounidense durante este periodo. Ni que decir tiene que las opciones multilateralistas no eran anticapitalistas, pero presentaban diferentes mezclas de control estatal y privatización, estructuras de protección social y liberalización de mercados. De hecho, podríamos decir que en aquella competencia se ventilaba qué arreglo político podía garantizar mejor las ganancias y la continuidad del sistema capitalista global. La decisión política de la unión entre el neoliberalismo y el unilateralismo estadounidense –una decisión, por supuesto, que no se tomó en una sala de reuniones o en un despacho gubernamental, sino que involucró a un amplio espectro de autores– elevó y centralizó el poder de mando capitalista para controlar la transición económica global, del fordismo al posfordismo, como dicen algunos economistas, o de un paradigma centrado en la producción industrial a uno centrado en la producción biopolítica. Se trató de una decisión extrema, sobre todo si la consideramos retrospectivamente, pero ese carácter extremo es una indicación de la inmensidad de la tarea que le estaba encomendada y de la dificultad de gestionar la transición.

Con el desplome del unilateralismo estadounidense, el matrimonio se deshizo. El arsenal político y militar del unilateralismo demostró su incapacidad de gestionar la transición capitalista y en los últimos tiempos, tras una década o más de guerra global aparentemente interminable, el desorden económico no ha hecho más que aumentar. Las insuficiencias se pusieron claramente de manifiesto con el desplome financiero estadounidense y la consiguiente crisis económica global. De hecho, resulta obvio que, cuando atendemos a la naturaleza de la crisis y a la transición del capital, las armas del unilateralismo resultan completamente inadecuadas para abordar los desafíos a los que se enfrenta el neoliberalismo.

Dicho de la manera más sintética, la crisis es provocada por la nueva ontología del trabajo biopolítico. Las formas de trabajo intelectual, afectivo y cognitivo que están emergiendo con un papel central en la economía contemporánea no pueden ser controladas por las formas de disciplina y poder de mando desarrolladas en la época de la sociedad fábrica. En efecto, en otro lugar hemos sostenido que esa transición a la hegemonía de la producción biopolítica fue espoleada por la acumulación de luchas en todo el planeta en la década de los sesenta y los setenta contra el modelo imperialista e industrial de control capitalista. La transición fue una respuesta a la derrota de una forma de producción y poder de mando capitalista por parte de los movimientos obreros y las luchas sociales[2]. A decir verdad, el recurso al unilateralismo

[2] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire,* cit., pp. 260-303.

estadounidense, con su imaginario imperialista, para gestionar esta transición fue una tentativa de tratar una nueva enfermedad con viejos remedios. En última instancia, la principal responsabilidad de vincular la estrategia económica capitalista al unilateralismo reside no tanto en el gobierno estadounidense, sino en el nerviosismo de las bolsas mundiales y las almas presas del pánico de los ricos. ¡Cuidado con la inseguridad burguesa! Desde luego, no es la primera vez que el capital ha puesto su mirada en una autoridad política central fuerte para calmar a los mercados y ofrecer estabilidad para las ganancias. Pero resulta que la naturaleza de esta transición y las condiciones necesarias para la producción biopolítica son enemigas de esas formas obsoletas de disciplina y control.

Cuando los fracasos del unilateralismo se pusieron de manifiesto, como vimos desde el punto de vista político y militar en la cuarta parte, los principales comentaristas y políticos se encomendaron sin excepción al multilateralismo como sostén político del neoliberalismo. Ésta ha sido siempre la ideología oficial, por ejemplo, de las reuniones del Foro Económico Mundial, que reúne en Davos, Suiza, a cabezas de los gobiernos y las corporaciones de todo el mundo. De acuerdo con esta lógica, un mundo cada vez más global necesita apoyarse cada vez más en un sistema multilateral de poder –pero ese sostén multilateral no aparece por ninguna parte–. El unilateralismo derrotó al multilateralismo: puede que Estados Unidos haya sido demasiado débil para gobernar por sí solo, pero era lo bastante fuerte para bloquear arreglos multilaterales. No obstante, esto no implica que, una vez caído el unilateralismo, el multilateralismo pueda tomar el mando. No, los cimientos del multilateralismo estaban pudriéndose ya antes de que el unilateralismo diera el golpe de gracia. Ni el unilateralismo ni el multilateralismo son capaces de sostener un proyecto económico neoliberal. De hecho, puede que sea inútil buscar una forma política capaz de sostener el neoliberalismo. A diferencia de los partidarios de la «autonomía de lo político», no creemos que un poder político pueda configurar y mantener independientemente un sistema económico. Aquí el problema no sólo consiste en la falta de sostén político, sino también y con mayor motivo en las incapacidades del neoliberalismo en cuanto tal.

Para comprender cómo ha fracasado el neoliberalismo y, de hecho, cómo nunca fue capaz de ser un programa para la producción capitalista, necesitamos cambiar de perspectiva y centrarnos en el terreno biopolítico. Todas las características principales de la política neoliberal –derechos de propiedad privada fuertes y derechos laborales débiles; privatización del común y de los bienes públicos; mercados libres y libre comercio– se centran en el comercio y en la redistribución de la riqueza. «El principal logro de peso de la neoliberalización», afirma con razón David Harvey, «ha consistido en redistribuir, en vez de generar, riqueza y renta», gracias primordialmente a estrategias de acumulación para los ricos mediante la desposesión de lo público y de los pobres. En este sentido, continúa Harvey, el neoliberalismo es en lo

fundamental un proyecto de restauración del poder de clase[3]. Bajo las políticas neoliberales los ricos se han vuelto verdaderamente más ricos y por su parte los pobres se han vuelto más pobres dentro de cada nación y globalmente. Los procesos de extracción –petróleo, gas y minerales– son las industrias paradigmáticas del neoliberalismo. Pero una buena parte de la «generación» de riqueza bajo el neoliberalismo se obtuvo limitándose a alimentarse del cadáver del socialismo, en el antiguo segundo mundo, así como en el primero y el tercero, transfiriendo a manos privadas la riqueza que se había consolidado como propiedad, industrias e instituciones públicas. Téngase presente que la esencia del modo capitalista de producción es y debe ser *producir* riqueza; ahí radica precisamente la debilidad del neoliberalismo. Así, pues, la crisis del neoliberalismo no se debe tanto al fracaso del unilateralismo o el multilateralismo a la hora de proporcionar un tipo de sostén político satisfactorio y garantizar sus redistribuciones de propiedad, sino más bien a la incapacidad del neoliberalismo para presentar un plan de estímulo y organización de la producción. Ninguna estrategia capitalista puede sobrevivir mucho tiempo sin aquél.

La ilusión de que el neoliberalismo podía ser un programa económico sostenible da fe de la dificultad que muchos tienen para reconocer la naturaleza de la producción en una economía posindustrial. Desde luego, resulta fácil ver y contar los automóviles, vigas de acero y frigoríficos que salen por las puertas de las fábricas, o las toneladas de grano de las granjas, pero ¿cómo decir exactamente la producción inmaterial que se ha vuelto predominante en la economía biopolítica –las imágenes, códigos, conocimientos, afectos e incluso relaciones sociales y formas de vida?

Para apreciar la novedad de esta situación, consideremos, por ejemplo, una breve reseña del papel productivo del conocimiento en la historia económica capitalista. Los historiadores económicos han insistido copiosamente en el hecho de que el conocimiento, desarrollado gracias a la práctica y el trabajo, era ya una fuerza productiva en la era mercantilista[4]. En el capitalismo industrial, el conocimiento siguió siendo una fuerza fundamental de desarrollo, pero cada vez más, a medida que fue configurándose el paradigma industrial, su importancia no era tanto la de un elemento interno, encarnado en la práctica de los trabajadores y consolidada en sus habilidades y conocimientos prácticos, sino la de uno externo, independiente de los trabajadores y por ende capaz de controlarles. A medida que el capitalismo industrial maduraba, el conocimiento se tornó fundamental, pero se vio completamente absorbido dentro del sistema de poder de mando. En cambio, en la economía de hoy día, el conocimiento

---

[3] David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism,* cit., p. 159.

[4] Véase David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations,* Nueva York, Norton, 1999 [ed. cast.: *La riqueza y la pobreza de las naciones: por qué algunas son tan ricas y otras son tan pobres,* trad. de Santiago Jordán Sempere, Barcelona, Crítica, 2008], y Michael Polanyi, *The Tacit Dimension,* Londres, Routledge, 1967.

que está generalizado en la sociedad –la intelectualidad de masas– se está tornando en una fuerza productiva central, fuera del alcance del sistema de control, y ese cambio socava el paradigma industrial.

> La crisis del capitalismo industrial –escribe Carlo Vercellone– es en gran medida el resultado de una transformación social que ya había configurado un modelo de desarrollo alternativo estructurado sobre dos ejes principales: la reapropiación y la socialización de los conocimientos que iba mucho más allá de la llamada organización científica del trabajo, creando formas alternativas de trabajo que rechazaban el productivismo, y la expansión de los servicios colectivos del Estado del bienestar (sanidad, educación, investigación, etc.) como sectores y motores de un modo de desarrollo no productivista, basado no en las mercancías, sino en las producciones intensivas de conocimiento encaminado a la «producción del ser humano por el ser humano» y a la reproducción de las capacidades intelectuales generalizadas[5].

Dicho de otra manera, la producción está tornándose «antropogenética», generadora de formas de vida. De esta trayectoria del conocimiento dentro de la producción económica se desprenden dos hechos importantes: en primer lugar, el conocimiento ya no es sólo un medio de creación de valor (en la forma mercancía), sino que la producción de conocimiento es de suyo creación de valor[6]; en segundo lugar, no sólo este conocimiento ya no es un arma de control capitalista, sino que en realidad el capital se enfrenta a una situación paradójica: cuanto más obligado se ve a buscar la valorización mediante la producción de conocimiento, más se sustrae a su control el conocimiento.

Abordamos aquí un dilema al que, en la era de la producción biopolítica, se enfrenta el capital en cuanto tal, no sólo sus formas neoliberales. Exploraremos sus consecuencias con mayor detalle, pero por el momento es suficiente reconocer que el neoliberalismo no ha entrado en crisis sólo porque estaba amarrado al unilateralismo y se está hundiendo junto a éste. De hecho, el neoliberalismo ya estaba muerto, porque no consigue comprender y engranar las fuerzas productivas biopolíticas; no puede proporcionar un plan de fomento de la producción y de aumento de la generación de riqueza. Dicho de otra manera, la producción biopolítica supone un problema para el capital y el neoliberalismo carece de respuesta.

---

[5] Carlo Vercellone, «Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif», comunicación presentada en la conferencia «Transformations du travail et crise de l'économie politique» en la universidad de París 1, Panthéon-Sorbonne, 12 de octubre de 2004. Véase también Robert Boyer, *The Future of Economic Growth,* Cheltenham, E. Elgar, 2004.

[6] Véase, por ejemplo, Kenneth Arrow, «The Economic Implications of Learning by Doing», *Review of Economic Studies* 29, 3 (junio de 1962), pp. 155-173.

Ilusiones socialistas

Del mismo modo que, cuando el fracaso del unilateralismo se torna evidente, los principales comentaristas y políticos regresan al multilateralismo (sin darse cuenta de que ya ha muerto), también cuando el fracaso del neoliberalismo se vuelve claro, las mismas figuras se vuelven hacia el socialismo o alguna forma de gestión y control gubernamental de la economía (sin comprender que sus poderes ya están completamente agotados). Estas dos ideologías, neoliberalismo y socialismo, parecen ser los únicos polos del imaginario económico contemporáneo. Y sin embargo ninguno es capaz de controlar y estimular la producción en la economía biopolítica.

El socialismo presentó ciertamente un poderoso modelo de producción económica durante todo el siglo XX a ambos lados de la línea divisoria de la Guerra Fría. Es importante comprender que el socialismo y el capitalismo nunca fueron opuestos, sino que, como afirmaron muchos analistas críticos de la Unión Soviética, el socialismo es un régimen para la gestión estatal de la producción capitalista. Fuertes elementos socialistas –planificación y regulación burocráticas de la economía; industrias y servicios públicos dirigidos por el Estado, regulación del capital y del movimiento obrero organizado coordinada por el Estado, etc.– también eran corrientes en todos los países capitalistas. Y las diferentes formas de desarrollismo que dominaban la ideología económica de los países subordinados en la segunda mitad del siglo, tanto en los países alineados con Estados Unidos como con la Unión Soviética, estaban centrados asimismo en el aumento de las capacidades productivas mediante la intervención del Estado y la planificación burocrática. Los programas de industrialización mediante sustitución de importaciones, estrechamente vinculados con las teorías de la dependencia, dependían centralmente a su vez del control estatal de los mercados y aranceles y de la intervención en la formación y regulación de las industrias nacionales[7]. En última instancia, el socialismo es un régimen para la promoción y la regulación del capital industrial, un régimen de disciplina del trabajo impuesto a través de instituciones gubernamentales y burocráticas. Sin embargo, con el tránsito de la economía industrial a la biopolítica, la gestión y la regulación socialistas pierden toda su eficacia.

La incapacidad de la ideología y del dominio socialista para ir más allá del paradigma industrial es un elemento importante, por ejemplo, que condujo al desplome de la Unión Soviética. Los relatos habituales sobre los costes de la carrera armamentística, la derrota militar en Afganistán e incluso el deseo popular de mercancías no dejan de tener un cierto poder explicativo, pero a nuestro juicio es mucho más importante prestar atención a la dinámica social interna y a los obstáculos a la producción social

[7] Para un análisis de las teorías de la dependencia desde la perspectiva de la globalización, véase Giuseppe Cocco y Antonio Negri, *GlobAL,* Buenos Aires, Paidós, 2006.

en las últimas décadas de la Unión Soviética. Alexéi Yurchak demuestra en un maravilloso estudio etnográfico acerca del «socialismo tardío», el periodo comprendido entre la década de los sesenta y la de los ochenta, que la sociedad soviética distaba mucho de ser el desierto que los teóricos del totalitarismo del periodo de la Guerra Fría afirmaban que era, sino más bien un entorno cultural e ideológico extraordinariamente dinámico. Por supuesto, ese dinamismo no era promovido o alentado por el régimen socialista; por el contrario, el régimen ponía obstáculos interminables a la creatividad social y cultural, lo que tuvo como resultado un profundo estancamiento. De esta suerte, conforme a la provocadora formulación de Yurchak, quienes pasaron por el hundimiento lo encontraron profundamente inesperado y en absoluto sorprendente: el poder del régimen socialista se les antojaba que podía durar para siempre, pero al mismo tiempo sabían que no podía sobrevivir más tiempo[8]. El régimen socialista impuso eficazmente la disciplina sobre una sociedad industrial, pero, una vez que empezó a surgir la transición a la producción biopolítica, la disciplina socialista no pasó a ser más que una argolla para la autonomía social y la creatividad cultural que ésta exigía.

La incompatibilidad entre el socialismo y la producción biopolítica afecta a todas las formas de socialismo, planificación burocrática, regulación estatal, etc. –no sólo al modelo soviético–. De esta suerte, en el plano más fundamental y más abstracto, los dos aspectos principales del socialismo, tal y como lo concebimos, la gestión pública de la actividad económica y un régimen de trabajo disciplinario, entran en conflicto directo con la producción biopolítica. Antes sosteníamos que el trabajo biopolítico es cada vez más autónomo del control capitalista, toda vez que su plan de cooperación no viene dado externamente por el capital, como es el caso en la fábrica, sino que es generado dentro del proceso productivo. La autonomía respecto al control del Estado y las formas gubernamentales de disciplina es igualmente exigida. Tal vez se pueda «pensar bajo mando» o «crear relaciones afectivas bajo orden», pero los resultados son magros comparados con lo que se consigue mediante la actividad social autónoma. Además, los resultados de la producción biopolítica, incluidas las subjetividades y relaciones sociales, las formas de vida, tienen una dimensión inmediatamente ontológica. El valor es generado en este proceso, pero es inconmensurable o, para ser más exactos, excede constantemente las unidades de todo plan contable; desborda la contabilidad por partida doble y confunde las balanzas públicas del Estado-nación. ¿Cómo puede medirse el valor de una idea, una imagen o una relación? La autonomía del proceso de trabajo biopolítico y la naturaleza inconmensurable y desbordante del valor producido son dos elementos clave de la contradic-

---

[8] Alexéi Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Durham, Duke University Press, 2006. Para nuestra exposición previa del desplome de la Unión Soviética, que desarrolla con mayor extensión este punto, véase Hardt y Negri, *Empire*, cit., pp. 276-279.

ción actual del poder de mando capitalista. Para capturar el plusvalor, el capital debe alienar las singularidades productivas, hacerse con el control de la cooperación productiva, neutralizar el carácter inmaterial y excedente del valor y expropiar el común que es producido –todo lo cual pone obstáculos que socavan el proceso mismo de producción–. La gestión y el control gubernamentales producen exactamente la misma contradicción. Tanto si el común es expropiado y su valor es atesorado en manos privadas o por medios públicos, bajo el poder de mando capitalista o el control gubernamental, el resultado es el mismo: el ciclo de la producción biopolítica se atrofia y se corrompe.

Para investigar qué régimen político puede tanto promover como controlar la producción hoy, tenemos que explorar desde el punto de vista económico lo que significa producción social y riqueza social. Muchos economistas utilizan el concepto de «capital social» para ahondar en esta cuestión e ir más allá de las burdas ideas economicistas de producción. No somos sociedades de individuos atomizados, explican, sino que estamos conectados por un tejido social que consiste en redes de comprensión y confianza, conocimientos y normas de comportamiento compartidas, lenguajes y costumbres, etc. Sin confianza y simpatía no tendrían lugar intercambios mercantiles. Sin conocimientos y normas sociales, los trabajadores no serían capaces de cooperar y producir juntos. De esta suerte, el capital social es un concepto suplementario: las diferentes formas de comunidad constituyen una reserva de riqueza que hace posible el funcionamiento del capital industrial, del capital financiero, el capital mercantil y todos los demás[9]. Esta concepción del capital social logra en efecto poner el centro de atención en el papel económico de lo inmaterial, de las relaciones sociales, pero no las concibe sino como periféricas respecto al proceso productivo en sentido estricto. Dicho de otra manera, el capital social no es de suyo capital productivo. Y, toda vez que es concebido como subsidiario de las formas primordiales de capital, los economistas no cejan en el intento de hacerlo encajar en sus esquemas, ideando fórmulas para medir el capital social y encerrarlo dentro de las cuadrículas de los planes contables industriales. Sin embargo, tales ideas de capital social, toda vez que en realidad apuntan a complementar y completar el paradigma industrial de la producción capitalista, permaneciendo dentro de su orden conceptual de cantidades y equilibrios, no resuelven ninguna de las paradojas de regulación y control suscitadas por la transición de la producción biopolítica, por su productividad autónoma y su medida excedente.

Las versiones tradicionales de la socialdemocracia continúan proponiéndose hoy como una política justa, humanitaria y sostenible para gestionar la producción capitalista y la sociedad capitalista, pero estas teorías no tienen recursos para arrostrar

---

[9] Para una buena panorámica de los diferentes usos del concepto, véase David Halpern, *Social Capital,* Cambridge, Polity, 2005.

los desafíos planteados por la producción biopolítica y terminan completamente desorientadas en esta nueva situación. La doctrina socialdemócrata que consiste en sentar el acuerdo y la confianza entre las grandes empresas y los sindicatos institucionales, mediando todos los posibles conflictos y consiguiendo modestos beneficios para los trabajadores, no sólo se ha visto atrapada en el atolladero del corporativismo, sino que también se aleja cada vez más de un número creciente de categorías de trabajadores. Como las teorías del capital social, la socialdemocracia puede en el mejor de los casos comprender las nuevas figuras de la producción biopolítica como suplementos o apéndices de la industria fordista y de su modo de acumulación. Así, pues, desde esta perspectiva las únicas figuras del trabajo biopolítico que se tornan políticamente relevantes son aquellas a las que se puede hacer encajar en las estructuras tradicionales de los sindicatos de trabajadores. En efecto, la socialdemocracia sólo puede ver las formas y relaciones de producción que persisten desde el pasado, y todo lo demás, desde esta perspectiva, sencillamente no existe.

La socialdemocracia de la «tercera vía» teorizada por Anthony Giddens y puesta en práctica por Tony Blair representa en efecto un avance analítico sobre los socialismos doctrinarios en la medida en que reconoce que la política sindical corporativista de la era fordista ha sido superada. Esta socialdemocracia revisada acepta esencialmente algunos de los elementos clave de la política neoliberal –la desregulación, la privatización, etc.– y los asocia a una mayor comprensión del valor económico creado mediante el desarrollo social y cooperativo de la fuerza de trabajo biopolítica. El resultado tal vez sea una mayor conciencia de la producción biopolítica y mayores intentos de capturar sus resultados, poniéndolos a disposición de la ganancia y el desarrollo capitalistas pero no los medios de resolución del desafío que plantea. Ninguna forma de regulación socialista, incluso asociada a elementos de neoliberalismo, puede «racionalizar» la producción biopolítica dentro de sus estructuras o promover su crecimiento. La producción biopolítica pertenece al común. Ni los mecanismos públicos ni los privados pueden gestionarla o contenerla.

Hoy día se oyen también llamamientos urgentes y desesperados al socialismo o a alguna forma de control gubernamental de la economía como resultado de las crisis y de la devastación que han causado el neoliberalismo y el capitalismo desregulado. Ni que decir tiene que el capital está destruyendo el común tanto en sus formas físicas como sociales a un ritmo alarmante. El cambio climático, el agotamiento de los recursos y otros desastres ecológicos son amenazas cada vez mayores. La desigualdad social extrema, las barreras y las jerarquías de riqueza, raza y nacionalidad, la pobreza abrumadora y toda una serie de diferentes amenazas están haciendo añicos las formas sociales del común. Sin embargo, por detrás de muchos relatos de las perspectivas apocalípticas a las que nos enfrentamos, la gestión y regulación gubernamental es la supuesta solución. La regulación estatal ¡podría al me-

nos evitar las peores perspectivas del desplome financiero! ¡Seguramente algo de control estatal puede salvar el planeta, o al menos retrasar su ruina! ¡Como mínimo, puede volver a redistribuir a los pobres algo de la riqueza que las elites globales han acumulado por desposesión! El socialismo funciona a menudo como la cura por defecto de los estragos provocados por el capitalismo desregulado. Por supuesto, estamos totalmente de acuerdo en que los gobiernos tienen que detener la destrucción del planeta y en que sería justo y benéfico redistribuir equitativamente la riqueza en todo el planeta. Pero la concepción del socialismo que funciona en esas visiones, en buena medida como la del neoliberalismo que criticábamos antes, lo ve tan sólo como un mecanismo para la redistribución de la riqueza, no para su generación. En cambio, nuestro argumento primordial sobre las ilusiones del socialismo es que, al igual que el neoliberalismo, no puede desempeñar en la era de la producción biopolítica la tarea de promover, gestionar y regular la producción.

Antes de cerrar esta breve reflexión sobre el socialismo, debemos recordar la diferencia entre socialismo y comunismo, una diferencia que se ha visto completamente oculta a lo largo del siglo pasado. En la acepción periodística hoy habitual, es probable que con «comunismo» se quiera decir control estatal centralizado de la economía y de la sociedad, una forma totalitaria de gobierno análoga al fascismo. A veces, cuando un concepto se ha visto tan corrompido, parece que uno se viera obligado a abandonarlo y a encontrar otra manera de decir lo que deseamos. Pero en cambio, al menos en este caso, nos parece más adecuado luchar por el concepto e insistir en su verdadero significado. En un plano puramente conceptual, podríamos empezar definiendo el comunismo del siguiente modo: lo que lo privado es al capitalismo y lo que lo público es al socialismo, el común lo es al comunismo[10]. Ahora bien, ¿qué significa esto? ¿Qué sería una institución y un gobierno del común? Ésta es una de las cuestiones que tendremos que investigar en el resto del libro.

La aristocracia global y la gobernanza imperial

Todas las opciones de oferta para el gobierno político y económico global parecen haberse visto descalificadas. Cuando el unilateralismo demuestra su fracaso definitivo, el multilateralismo ya se ha desplomado sobre sus cimientos podridos y, cuando el neoliberalismo resulta incapaz de gestionar la producción capitalista, todas las versiones del socialismo y de la gestión estatal ya han hecho alarde de su in-

[10] Nick Dyer-Witheford acuña la expresión «procomunismo» *[commonism]* para designar a la sociedad basada en el común y en la riqueza común. Véase «Commonism», *Turbulence* 1 (junio de 2007), pp. 81-87, y *Cyber-Marx,* Urbana, University of Illinois Press, 1999.

capacidad para engranar y desarrollar las fuerzas productivas biopolíticas. Y sin embargo la economía capitalista global continúa funcionando. ¿Cómo es regulada y gestionada la producción? ¿Cómo son mantenidas y garantizadas las ganancias? No hay ningún sistema económico plenamente realizado en vigor para satisfacer esas necesidades. Del mismo modo que las formas complejas multinivel de la gobernanza imperial establecen una forma de gobierno durante el interregno actual con arreglo a estructuras de poder globales, también un intrincado mosaico de estructuras jurídicas y políticas nacionales y transnacionales sostienen conjuntamente el funcionamiento de la economía global durante el actual periodo de transición, regulando la producción, el comercio, las finanzas y las relaciones de propiedad.

Las características de la gobernanza imperial que discutíamos antes se aplican por igual en este terreno económico. También aquí los debates manidos que contraponen el papel del Estado-nación a la globalización no son de ayuda alguna. Cuando se trata de hacer frente a la creciente globalización del capital o, para ser más exactos, a la intensificación y el arraigo del capital global, está claro, por una parte, que las estructuras nacionales por sí solas no son adecuadas para la tarea de la regulación y, por el otro, que no hay un Estado global para regular el capital global del modo en que los Estados-nación regulaban el capital nacional. Antes bien, la *interdependencia política* define los mecanismos de gestión, regulación y control económico. Desde luego, éste es un terreno extraordinariamente variado, compuesto, entre otras cosas, de mecanismos nacionales coordinados, acuerdos bilaterales y multilaterales e instituciones internacionales y supranacionales. La mezcla es frágil, no sólo por el eclecticismo de elementos, sino también porque las principales instituciones económicas de las que tanto depende, la mayoría de las cuales se desarrolló en el marco multilateralista anterior, son a su vez débiles e inestables. Hoy cada vez más vemos cómo estas instituciones, una tras otra, resultan incapaces de abordar las crisis para las que fueron diseñadas: el Fondo Monetario Internacional no puede resolver una crisis monetaria; el Banco Mundial no puede resolver una crisis de pobreza; la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) no puede resolver una crisis alimentaria; la Organización Mundial del Comercio no puede resolver una crisis comercial; etc. Estas instituciones no son completamente inútiles, desde luego, pero no constituyen una base suficiente para un orden económico global estable y duradero. La globalización capitalista –el mercado mundial, las redes de distribución, las estructuras productivas conectadas, etc– han avanzado considerablemente más que las estructuras del poder capitalista.

Con esto no quiere decirse que nadie se esté encargando del negocio –esto es, que el capital global está funcionando sin regulación y sostén político, jurídico e institucional–. Las estructuras globales del poder capitalista están funcionando, pero son provisionales y ad hoc, suturadas en los diferentes planos del sistema. En otro

lugar explorábamos algunos de los mecanismos específicos que se han desarrollado en el terreno de la gestión y la regulación económica global, tales como las nuevas convenciones jurídicas que reinterpretan la vieja *lex mercatoria* para manejar contratos que no reciben un tratamiento adecuado en los sistemas jurídicos nacionales[11]. En cambio, aquí queremos considerar el problema de una estructura de poder capitalista global y de su marco jurídico desde una perspectiva más amplia y en relación con las estructuras de la gobernanza imperial.

Si hay algo que salta inmediatamente a los ojos desde la perspectiva de la gobernanza imperial, es la naturaleza «aristocrática» de estas estructuras globales de poder económico. Describimos el Imperio emergente, inspirándonos con cierta ironía en el elogio de Polibio a la Antigua Roma, como algo dotado de una constitución mixta definida por una estructura piramidal, que asocia entre sí a un monarca único, una aristocracia limitada y una base (pseudo)democrática más amplia[12]. Joseph Nye presenta la misma imagen piramidal de Imperio mixto con una analogía más moderna.

> La agenda de la política mundial se ha convertido en una especie de juego de ajedrez tridimensional –explica Nye– en el que uno solo puede ganar jugando verticalmente a la par que horizontalmente. En el tablero superior de los asuntos militares interestatales clásicos, Estados Unidos probablemente seguirá siendo la única superpotencia en los años venideros, y cabe hablar en términos tradicionales de unipolaridad o hegemonía. Sin embargo, en el tablero central de los asuntos económicos interestatales, la distribución del poder ya es multipolar. Estados Unidos ya no puede obtener los resultados que quiere en cuestiones de regulación comercial, de legislación antitrust o financiera sin el acuerdo de la Unión Europea (UE), Japón y otros. No tiene mucho sentido llamar a esta distribución «hegemonía estadounidense». Y, en el tablero inferior de los asuntos transnacionales, el poder está ampliamente distribuido y caóticamente organizado entre actores estatales y no estatales. No tiene ningún sentido llamar a esto un «mundo unipolar» o un «Imperio americano»[13].

El tablero central del juego de poder de Nye es aquel en el que domina la aristocracia, preocupada principalmente, como él afirma, por la gestión y regulación económica global –el ámbito de las relaciones estatales multilaterales, de las corporaciones multi y transnacionales y de las instituciones económicas globales–. Muchos estudio-

[11] Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude,* cit., pp 169-171. El *Indiana Journal of Global Legal Studies* es un recurso excelente sobre estas cuestiones.

[12] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire,* cit., pp. 304-324.

[13] Joseph Nye, «U.S. Power and Strategy after Iraq», *Foreign Affairs* 82, 4 (julio-agosto de 2003), pp. 60-73.

sos han documentado recientemente la formación de una clase capitalista transnacional o global, estrechamente asociada a las corporaciones y las diferentes figuras estatales e institucionales que las regulan, que funciona como una nueva aristocracia global[14]. Sin embargo, nuestro interés principal no consiste aquí en la definición sociológica de esta aristocracia, sino en una panorámica estructural de las funciones aristocráticas de la gestión y regulación económica global dentro del orden piramidal del sistema imperial.

Un aspecto que cabe apuntar en primer lugar acerca de este nivel aristocrático es que no está compuesto de poderes homogéneos e iguales que colaboran pacíficamente. Los aristócratas siempre han sido gente beligerante. Cuando indagamos en el funcionamiento interno de la aristocracia global –en las reuniones del Foro Económico Mundial, por ejemplo, o en las negociaciones de la Organización Mundial del Comercio–, las jerarquías entre poderes son manifiestas, así como las artimañas, con los Estados dominantes que imponen su voluntad y excluyen a otros; los Estados subordinados que se confabulan para contrarrestarlos y otras estrategias diferentes y juegos de poder que atañen al comercio, las medidas antitrust, la regulación financiera, el derecho de propiedad y otros por el estilo. Y la dinámica entre las estructuras reguladoras gubernamentales y las corporaciones, tanto nacional como internacionalmente, es otro campo de contienda dentro de la aristocracia, que tiene lugar dentro y fuera de las salas de tribunales. De ahí que la cobertura en la prensa financiera se asemeje a veces al estilo de las páginas de deportes (cuando no de las de sucesos).

Por supuesto, la aristocracia se organiza con arreglo a modelos muy diferentes en diferentes países. Las aristocracias «postsocialistas» tal vez sean los modelos más recientes. En Rusia ha surgido una aristocracia compuesta de oligarcas industriales y financieros junto con matones mafiosos y una colección de funcionarios gubernamentales. En cambio, en China el modelo postsocialista de aristocracia está arraigado más íntimamente aún en el Estado y el Partido, con la participación rigurosamente controlada de empresarios y de elites de los negocios. Lo que queda del socialismo en estas aristocracias postsocialistas son sobre todo los mecanismos de privilegio burocrático y de partido, junto con los circuitos centralizados de poder.

Sin embargo, tan importantes o más que la composición y las dinámicas internas de la aristocracia son las relaciones complejas de la aristocracia global considerada como un todo con los demás planos de la estructura imperial. Por una parte, vemos un conflicto constante entre la aristocracia y el monarca. El unilateralismo, mediante el cual el monarca se negó a escuchar las súplicas de los aristócratas, fracasó debido no sólo al agotamiento de sus fuerzas militares y políticas, sino también a miles de pequeñas

---

[14] Véase, por ejemplo, William Robinson, *A Theory of Global Capitalism,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004, pp. 33-84.

rebeliones aristocráticas. Las quejas aristocráticas son enérgicas y numerosas: los demás Estados-nación dominantes, así como los subordinados, quieren participar de y recoger las recompensas del sistema capitalista global; las corporaciones son conscientes de que el unilateralismo, con sus guerras interminables, es nocivo para los negocios, y así muchísimas más. Como dice Nye, no tiene mucho sentido contemplar que el orden multipolar de este plano medio, aristocrático, del Imperio puede encajar en la definición de «hegemonía estadounidense». Pero estos continuos conflictos con el monarca no deben hacernos creer que la aristocracia está decidida a poner fin a la monarquía o a tomar partido por la multitud. (La historia francesa del siglo XIX está repleta de estas artimañas, en las que la aristocracia y la burguesía engañan al proletariado y a los pobres para que luchen en las líneas de frente para aislarlos una vez ganada la batalla y restablecer un nuevo orden monárquico o imperial.) La aristocracia global necesita al monarca: necesita un poder militar central en Washington (o Pekín); un poder cultural central en Los Ángeles (o Mumbai); un poder financiero central en Nueva York (o Fráncfort); etc. La aristocracia sencillamente lucha constantemente para negociar una relación más ventajosa, forzando al monarca a colaborar y asegurarse para sí misma una buena parte de las ganancias.

Por otra parte, la aristocracia global debe además negociar y colaborar con aquellos organismos e instituciones que afirman representar «al pueblo» en el tercer nivel inferior de la pirámide imperial. En algunas cosas las elites políticas de los Estados-nación subordinados se hacen pasar por representantes del pueblo global, como hacen los diferentes papas e imanes de las principales religiones, pero en la mayoría de las ocasiones no son más que primos pobres de la aristocracia que intentan conseguir su parte del botín; en otros, las diferentes ONG y organizaciones de ayuda humanitaria son proyectadas como si representaran al pueblo (o al menos sus intereses), y los medios de comunicación dominantes, por supuesto, siempre están contentos de ponerse el disfraz de la voz del pueblo. Este nivel del sistema imperial es todo humo y espejos, porque al final no hay medios adecuados de representación y ningún pueblo global al que representar. Pero así y todo las pretensiones de representación desempeñan un papel esencial. En concreto, respecto a la aristocracia, este tercer nivel proporciona mecanismos de mediación para contener a la multitud furiosa. Después de todo, lo único que une a todos los aristócratas y monarcas, a pesar de sus constantes peleas y lizas, es el miedo de la plebe. Aunque la aristocracia es incapaz de captar y dirigir la multitud, sus constantes negociaciones con el tercer nivel del sistema imperial, aunque son conflictivas, le proporcionan algunos mecanismos de control y medios para aplacar sus temores.

Así, pues, no cabe hablar en modo alguno de secesión aristocrática del sistema imperial. La aristocracia global seguirá entrando continuamente en conflicto tanto con el nivel monárquico superior como con el nivel «popular» inferior, así como

viéndose constantemente afligida por batallas internas, pero esto nunca se traducirá en algo más que pelear por una mejor posición, reivindicar una cuota de poder mayor y negociar la distribución de ganancias. Los tres niveles de la constitución imperial se necesitan mutuamente y no pueden funcionar por sí mismos.

La verdadera amenaza al sistema imperial no reside en sus conflictos y contradicciones internas, sino en las resistencias de la multitud. «Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado [aristocrático] no sea absoluto», escribe Spinoza, «no puede ser, sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Ésta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente»[15]. La multitud de los pobres, las fuerzas de la altermodernidad, así como las fuerzas productivas biopolíticas, como analizábamos en la primera mitad de este libro, son todas cada vez más autónomas y exceden las formas de medida y control que con anterioridad lograban contenerlas. Tenemos que descender una vez más al terreno del común para continuar nuestro análisis y explorar qué alternativas están surgiendo para impugnar y finalmente sustituir el gobierno imperial.

---

[15] Baruch Spinoza, *Political Treatise, Complete Works,* cit.,

5.2 Lo que queda del capitalismo

> La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Ésta restaura la propiedad individual pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo.
>
> Karl Marx, *El capital*

El ciclo biopolítico del común

La clave para comprender la producción económica hoy es el común, como fuerza productiva y como la forma en que se produce la riqueza. Pero la propiedad privada nos ha vuelto estúpidos, como dice Marx, ¡tan estúpidos que nos mostramos ciegos al común! Parece que los economistas y los políticos sólo pueden ver el mundo como si estuviera dividido entre lo privado y lo público, controlado por los capitalistas o controlado por el Estado, como si el común no existiera. En realidad, los economistas reconocen positivamente el común, pero por regla general lo expulsan de las auténticas relaciones económicas, reduciéndolo a «economías externas» o sencillamente «externalidades». Sin embargo, para comprender la producción biopolítica, tenemos que invertir esta perspectiva e *interiorizar las externalidades productivas,* llevando el común al centro de la vida económica. El punto de vista del común revela cómo cada vez más en el curso de la presente transición el proceso de valorización económica se torna cada vez más un proceso interno de las estructuras de la vida social[1].

[1] Sobre la interiorización de las externalidades económicas en el contexto de la producción «cognitiva», véase Carlo Vercellone (ed.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?,* París, La Dispute,

El concepto de externalidad tiene una larga historia en el pensamiento económico. A principios del siglo XX, Alfred Marshall usa la expresión «economía externa» para hacer referencia a la actividad económica y al desarrollo que tiene lugar fuera de la empresa o industria individual, incluyendo el desarrollo y el conocimiento experto que se desarrolla socialmente en los distritos industriales[2]. La expresión es utilizada cada vez con mayor frecuencia en la bibliografía económica posterior del siglo XX, pero los significados de la expresión son diversos y a menudo ambiguos. Desde luego, esto no debería sorprender, puesto que «economía externa» es esencialmente una expresión negativa, que designa a todo cuanto está fuera de la economía propiamente dicha, fuera del ámbito de los intercambios de propiedad privada. Así, pues, para la mayor parte de los economistas, economía externa sencillamente da nombre a todo lo que queda en un exterior oscuro. En la década de los cincuenta, J. E. Meade esclarece algo de lo que designa la expresión distinguiendo entre dos tipos de economía externa o «deseconomía»: «factores no pagados», entre los cuales incluye la actividad de polinización de los árboles frutales por parte de las abejas; y la «atmósfera», que incluye la cantidad de lluvia en el huerto[3]. Sin embargo, no cuesta reconocer que cada uno de estos factores tiene también componentes humanos y sociales: actividades humanas no pagadas, tales como el trabajo doméstico, y atmósferas sociales, incluyendo todas las que afectan al entorno natural –por ejemplo, el modo en que la tala excesiva de árboles afecta a la cantidad de lluvia–. Incluso para la producción de manzanas podemos ver fácilmente cómo estos factores «externos», que apuntan al común, tienen una importancia central. La cuestión se pone de lo más interesante cuando los economistas, dándose cuenta de que no pueden seguir ignorando todo lo que es exterior al mercado, se lanzan a la ofensiva contra ello. Las economías externas, según algunos economistas, son «mercados ausentes» o incluso índices de «fracasos del mercado». Nada debe estar fuera del mercado, y no debería haber ningún bien productivo «sin propietarios», sostienen estos economistas, porque tales externalidades escaparían de los mecanismos de eficiencia impuestos por el mercado[4].

2003; y, con algunas reservas respecto a esta perspectiva, Yann Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif*, París, Éditions Amsterdam, 2007.

[2] Sobre la idea de economías externas de Marshall, véase Renee Prendergast, «Marshallian External Economies», *Economic Journal* 103, 417 (marzo de 1993), pp. 454-458, y Marco Bellandi, «Some Remarks on Marshallian External Economies and Industrial Tendencies», *The Economics of Alfred Marshall,* edición de Richard Arena y Michel Quéré, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 240-253.

[3] J. E. Meade, «External Economies and Diseconomies in a Competitive Situation», *Economic Journal* 62 245 (marzo de 1952), pp. 54-67.

[4] Véase Andreas Papandreou, *Externality and Institutions,* Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 53-57. En todo este parágrafo seguimos la excelente historia del concepto de externalidad de Papandreou.

El común se ha vuelto más visible en los últimos años en gran medida gracias al trabajo no de economistas, sino de abogados y juristas. En efecto, los debates sobre la propiedad intelectual hacen imposible no centrarse en el común y en su interacción con el público. «El recurso más importante que gobernamos como un procomún abierto», escribe Yochai Benkler, «sin el cual no podría concebirse la humanidad, es todo el conocimiento y la cultura anteriores al siglo XX, la mayor parte del conocimiento científico de la primera mitad del siglo XX y buena parte de la ciencia y de los conocimientos académicos contemporáneos»[5]. Este conocimiento y cultura común que hemos heredado es distinto de y a menudo entra en conflicto tanto con lo privado como con lo público. El conflicto del común con la propiedad privada es casi siempre el centro de atención: patentes y formas de *copyright* son los dos mecanismos para convertir el conocimiento en propiedad privada que han desempeñado los papeles más prominentes en los últimos años. La relación del común con lo público es igualmente importante, pero suele verse eclipsada. Es importante mantener conceptualmente separado el común –como el conocimiento y la cultura común– de las disposiciones públicas e institucionales que intentan regular el acceso al mismo. Por eso resulta tentador pensar las relaciones entre lo privado, lo público y el común como triangulares, pero así se da también la impresión de que los tres podrían constituir un sistema cerrado en el que el común se colocaría entre los otros dos. Por el contrario, el común existe en un plano diferente respecto a lo privado y lo público, y es fundamentalmente autónomo de ambos.

En el ámbito de la economía de la información y de la producción de conocimiento está completamente claro que la libertad del común es esencial para la producción. Como señalan a menudo los profesionales de internet y del *software,* el acceso al común en el entorno de red –conocimientos comunes, códigos comunes, circuitos de comunicación comunes– es esencial para la creatividad y el crecimiento. La privatización del conocimiento y del código mediante los derechos de propiedad intelectual, sostienen, frustra la producción y la innovación destruyendo la libertad del común[6]. Es importante advertir que, desde el punto de vista del común, la narración habitual de la libertad económica se ve completamente invertida. Según esa narración, la propiedad privada es el lugar de la libertad (así como de la eficiencia, la disciplina y la innovación) que se sitúa en oposición al control *público*. Ahora, por el contrario, el común es el lugar de la libertad y la innovación –libre acceso, libre

[5] Yochai Benkler, «The Political Economy of the Commons», *Upgrade* 4, 3 (junio de 2003), p. 7.

[6] Véase, por ejemplo, Lawrence Lessig, *Free Culture,* Nueva York, Penguin, 2004 [ed. cast.: *Por una cultura libre*, trad. de Antonio Córdoba Cornejo y elastico.net, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005], y Kembrew McLeod, *Freedom of Expression: Resistance and Repression in the Age of Intellectual Property,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

uso, libre expresión, libre interacción– que se sitúa en oposición al control *privado,* es decir, al control ejercido por la propiedad privada, sus estructuras jurídicas y sus fuerzas de mercado. En este contexto, la libertad sólo puede ser libertad del común.

En la era de la producción biopolítica, el común, que antes era presentado como algo externo, está tornándose en algo completamente «interiorizado». Dicho de otra manera, el común, en sus formas tanto naturales como artificiales, está tornándose en el elemento central y esencial en todos los sectores de la producción económica. Así, pues, en lugar de ver el común en forma de externalidades como «mercados ausentes» o «fracasos de mercado», debemos, por el contrario, ver la propiedad privada en términos de «común ausente» y «fracasos del común».

Una vez que adoptamos el punto de vista del común, muchos de los conceptos centrales de la economía política tienen que ser repensados. En este contexto, por ejemplo, valorización y acumulación cobran necesariamente un carácter social y no individual. El común existe en y es puesto al trabajo por redes sociales amplias y abiertas. Así, pues, la creación de valor y la acumulación del común remiten ambas a una expansión de las potencias productivas sociales. En este sentido, el crecimiento económico tiene que entenderse como el crecimiento de la sociedad. Sin embargo, «crecimiento social» puede parecer un concepto demasiado vago y abstracto para resultar útil aquí. Podemos dar a esta idea de acumulación más precisión filosófica –reconociendo, por supuesto, que esto no contribuirá en exceso a contentar a las mentalidades de cuño más económico– concibiéndola en términos de un sensorio social. La acumulación del común no significa tanto que tenemos más ideas, más imágenes, más afectos, etc., sino, lo que es más importante, que nuestras potencias y sentidos aumentan: nuestras potencias de pensar, sentir, de relacionarnos unos con otros, de amar. Así, pues, en términos más próximos a los de la economía, este crecimiento implica tanto un *stock* creciente del común accesible en la sociedad como también una mayor capacidad productiva basada en el común.

Uno de los hechos que nos hacen repensar tales conceptos de la economía en términos sociales es que la producción biopolítica no se ve constreñida por la lógica de la escasez. Tiene la característica única de que no destruye o disminuye las materias primas a partir de las cuales produce riqueza. *La producción biopolítica pone el* bios *a trabajar sin consumirlo.* Además, su producto no es exclusivo. Cuando comparto una idea o imagen contigo, mi capacidad de pensar con ella no se ve disminuida; por el contrario, nuestro intercambio de ideas e imágenes aumenta mis capacidades. Y la producción de afectos, los circuitos de comunicación y los modos de cooperación son inmediatamente sociales y compartidos.

Las características de la producción biopolítica nos fuerzan también a repensar el concepto de ciclo económico. Entender el ciclo económico es la esencia de todo curso de macroeconomía. Las economías capitalistas bajo la hegemonía de la producción

industrial se mueven periódicamente mediante una secuencia repetida: expansión, máximo, descenso, recesión, expansión, etc. Por regla general, los economistas se centran en las causas «objetivas» del ciclo, tales como la inflación, las tasas de desempleo y los desequilibrios entre oferta y demanda, y por eso prescriben soluciones fiscales y monetarias para moderar los periodos de auge y caída, tratando de mantener las tasas de crecimiento y empleo al mismo tiempo que ponen coto a la inflación. Cuando analizábamos los ciclos de negocios industriales en nuestros trabajos anteriores, considerábamos más esclarecedor poner de relieve las causas «subjetivas», sobre todo el rechazo y la resistencia organizados de los trabajadores contra el poder de mando capitalista. Desde luego, la insurgencia obrera a menudo está «detrás» de muchos de los indicadores económicos objetivos, tales como la inflación, los desequilibrios entre oferta y demanda y las perturbaciones de la producción y la distribución. Por ejemplo, esta perspectiva considera las crisis fiscal y económica de la década de los setenta a la luz de la proliferación y la intensidad de las luchas obreras en la década de los sesenta[7]. De hecho, al menos desde la década de los treinta los gobiernos han tratado de gestionar las fluctuaciones del ciclo de negocios con políticas sociales que abordan las causas «subjetivas» mediante programas relativos a salarios, empleo y protección social. Sin embargo, tanto si la consideramos objetiva como subjetivamente, la periodicidad del ciclo de negocios industrial a través de auges y caídas permanece, a veces moderada pero no negada por las políticas fiscales, monetarias y sociales.

El ciclo biopolítico es muy diferente. La economía sigue sometida a crecimiento y recesión, pero estos fenómenos han de entenderse ahora en relación con las *cualidades* del común. Hay formas perjudiciales así como benéficas del común, como hemos insistido repetidamente, y, mientras que algunas instituciones sociales promueven el común, otras lo corrompen. Si el crecimiento económico biopolítico se concibe como un proceso de composición social, que aumenta nuestras potencias sociales generales, entonces la recesión debe entenderse como descomposición social, en el sentido en que algunos venenos descomponen un cuerpo. Las formas nocivas del común y las instituciones que lo corrompen destruyen la riqueza social y ponen obstáculos a la productividad social. Toda vez que uno de los factores centrales necesario para la productividad biopolítica es la autonomía de las redes productivas respecto al poder de mando capitalista y las instituciones sociales corruptas, la lucha de clases cobra a menudo la forma de éxodo, sustrayéndose del control y fundando la autonomía. Los indicadores cuantitativos de los economistas profesionales apenas contribuyen a escla-

---

[7] Para un ejemplo de interpretación de las luchas obreras como el motor de los ciclos y las crisis económicas, véase Antonio Negri, «Marx on Cycle and Crisis», *Revolution Retrieved,* trad. de Ed Emery y John Merrington, Londres, Red Notes, 1988, pp. 43-90 [ed. cast.: *La forma-Estado,* trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003].

recer este terreno biopolítico, en particular porque la producción del común excede constantemente no sólo las relaciones de control, sino también los marcos de medida. Por el contrario, los indicadores económicos útiles tendrían que ser cualitativos. ¿Cuáles son las cualidades del común que constituyen la sociedad? ¿Hasta qué punto es accesible el común para las fuerzas productivas sociales? ¿Hasta qué punto son autónomas las redes productivas respecto a las formas de control? ¿En qué medida las instituciones sociales promueven u obstruyen el acceso a y la productividad de las formas benéficas del común? Si tales indicadores existieran, rastrearían un ciclo biopolítico que es fundamentalmente arrítmico, definido por umbrales de composición y descomposición social. Pero una ciencia económica adecuada de la producción biopolítica está todavía por inventar.

El *Tableau économique* del común

En 1758 François Quesnay publicó la primera versión de su *Tableau économique,* que presenta los equilibrios de la inversión y el consumo en la economía agrícola. Su tabla traza los intercambios monetarios en toda la sociedad a modo de un zigzag: los artesanos compran grano, los agricultores compran productos de artesanía, los terratenientes comercian con mercaderes extranjeros, etc. Los movimientos en zigzag del dinero demuestran la coherencia del sistema económico, toda vez que cada clase social depende de las demás para comprar y vender. La tabla de Quesnay pretende demostrar dos afirmaciones centrales de la doctrina fisiocrática: la riqueza de una nación no se define por el oro y la plata de sus fondos, sino por su producto neto, y la agricultura es el único sector productivo de la economía, toda vez que se entiende que la artesanía y la manufactura no generan más valor del que es invertido en ellas. Así, pues, para Quesnay el plusvalor es extraído principalmente por los terratenientes en forma de renta.

Karl Marx estaba fascinado por el *Tableau économique,* y en muchos aspectos sus análisis de la reproducción simple y ampliada del capital se esfuerzan en formular para la economía industrial lo que Quesnay mapeó para la agrícola, rastreando las trayectorias del valor a través de los circuitos de la producción, circulación, intercambio y consumo capitalistas. Dos de las diferencias importantes que definen la obra de Marx respecto a la de Quesnay son que el trabajo, y no la tierra, es la fuente de la riqueza en la economía capitalista, y que el sistema capitalista no es un equilibrio estable, sino que precisa de una expansión constante, de una búsqueda continua de nuevos mercados, nuevos materiales, nuevas fuerzas productivas, etc. En este sistema, el plusvalor es extraído principalmente por los capitalistas en forma de ganancia.

Hoy necesitamos crear un nuevo *Tableau économique* que exponga la producción, circulación y expropiación del valor en la economía biopolítica. Con esto no se afirma,

por supuesto, que la producción industrial ya no es un sector importante de la economía, del mismo modo que la centralidad del capital industrial en Marx no implicaba que la agricultura hubiera dejado de ser importante. Por el contrario, nuestra afirmación es que la producción biopolítica está volviéndose hegemónica en la economía contemporánea, ocupando el papel que la industria desempeñó durante bastante más de cien años. Del mismo modo que en el periodo anterior la agricultura tuvo que industrializarse, adoptando los métodos mecánicos, las relaciones salariales, las relaciones de propiedad y la jornada laboral de la industria, ahora la industria tendrá que tornarse biopolítica e integrar en un lugar cada vez más central redes de comunicación, circuitos intelectuales y culturales, la producción de imágenes y afectos, etc. Dicho de otra manera, la industria y todos los demás sectores de producción se verán progresivamente obligados a obedecer al *Tableau économique* del común.

Sin embargo, crear un nuevo *Tableau économique* se topa con dos dificultades inmediatas. En primer lugar, la autonomía del trabajo biopolítico amenaza la coherencia de la tabla, llevándose un lado de los zigzags de Quesnay. El capital sigue dependiendo del trabajo biopolítico, pero la dependencia del trabajo biopolítico respecto al capital se torna cada vez más débil. A diferencia del trabajo industrial, que depende del poder de mando capitalista o de alguna otra forma de gestión para proveer de materiales e imponer las relaciones de cooperación necesarias para la producción, el trabajo biopolítico tiende a tener acceso directo al común y a la capacidad de generar cooperación internamente. En segundo lugar, aunque las tablas económicas suelen llenarse de cantidades, la vida social, el común y todos los productos de la producción biopolítica desafían y exceden la medida. ¿Cómo podemos crear una tabla económica llena de cualidades? ¿Cómo podemos cuadrar las entradas y salidas de elementos cualitativos para determinar el equilibrio del sistema? Consideremos, por ejemplo, el hecho de que la producción de subjetividad es cada vez más central para la generación biopolítica de valor. La subjetividad es un valor de uso pero que tiene la capacidad de producir autónomamente, y la subjetividad es un valor de cambio pero que es imposible de cuantificar. Es evidente que ésta tendrá que ser un tipo de tabla diferente[8].

Las expresiones que Marx desarrolla para la producción industrial siguen siendo útiles en el contexto de la producción biopolítica, pero tienen que ser reformuladas. Por ejemplo, él divide la jornada laboral entre el tiempo de trabajo necesario, durante el cual el valor necesario para reproducir la sociedad de trabajadores es creado, y el

---

[8] Para los análisis que ponen de relieve de maneras muy diferentes la autonomía y la creatividad del trabajo biopolítico, véase McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004 [ed. cast.: *Un manifiesto hacker,* trad. de Laura Manero Jiménez, Barcelona, Alpha Decay, 2006], y Richard Florida, *The Rise of the Creative Class,* cit.

tiempo de trabajo excedente, en el que el plusvalor apropiado por el capitalista es generado. En el contexto biopolítico, *el trabajo necesario tiene que ser considerado lo que produce el común,* porque en el común está alojado el valor necesario para la reproducción social. En el contexto del capital industrial, las relaciones salariales eran un campo primordial del conflicto de clase en torno al trabajo necesario, en el que los trabajadores luchaban para aumentar lo que era considerado socialmente necesario y los capitalistas intentaban disminuirlo. En la economía biopolítica este conflicto continúa, pero las relaciones salariales ya no lo contienen. Este conflicto se torna cada vez más en una batalla en torno al común. La reproducción social basada en el común podría parecer similar a posiciones promovidas por teóricos del «capital social», quienes, como vimos antes, apuntan a las necesidades y los mecanismos de la reproducción social, insistiendo en que no pueden ser satisfechas únicamente a través de los salarios. Sin embargo, por regla general los defensores del «capital social» recurren a propuestas socialdemócratas de actuación gubernamental para garantizar la reproducción social. En cambio, la reproducción social basada en el común tiene que concebirse fuera de la gestión o el poder de mando privado o público.

Si el trabajo necesario y el valor que genera son concebidos con arreglo a las redes de reproducción social en el común, entonces tenemos que entender el plustrabajo y el plusvalor como las formas de cooperación social y los elementos del común que son apropiados por el capital. Lo que el capital expropia no es la riqueza individual, sino el resultado de una potencia social. Así, pues, la tasa de plusvalor, para reescribir la definición de Marx, es la expresión del grado de explotación por el capital no sólo de la fuerza de trabajo del trabajador, sino también de las potencias comunes de producción que constituyen la fuerza de trabajo social[9]. De resultas de ello, la contradicción que Marx invoca a menudo entre la naturaleza *social* de la producción capitalista y el carácter *privado* de la acumulación capitalista se torna cada vez más extremo en la era biopolítica. Y no hay que olvidar que, cuando el capital acumula el común y lo hace privado, su productividad se ve bloqueada o disminuida. Se trata, pues, de una situación extraordinariamente violenta y explosiva, en la que las fuerzas productivas sociales, que son antagonistas y autónomas, dentro y fuera del mercado, son necesarias para la acumulación capitalista, pero amenazan su poder de mando. El capital, por así decirlo, tiene el lobo agarrado por las orejas: si continúa agarrándolo, terminará mordiéndolo; si lo suelta, no sobrevivirá[10].

---

[9] Para la definición de la tasa de plusvalor de Marx, que reescribimos aquí, véase Karl Marx, *Capital,* vol. I, cit., p. 326.

[10] Thomas Jefferson usa esa expresión –«tenemos el lobo agarrado por las orejas»– para ilustrar por qué, en su opinión, Estados Unidos no podía continuar con el sistema de esclavitud negra ni abolirlo. Véase Jefferson a John Holmes, 22 de abril de 1820, *Writings,* cit., pp. 1433-1435.

El capital se define por la crisis. Hace casi un siglo, Rosa Luxemburgo llegaba a esta conclusión cuando reconoció que los ciclos expansivos de la reproducción capitalista conducían inevitablemente a guerras interimperialistas. Aquí vemos la crisis también dentro de la relación de capital misma, donde el capital se enfrenta a formas de fuerza de trabajos social crecientemente autónomas, antagonistas e inmanejables. Dos opciones parecen disponibles para mantener el control capitalista: la guerra o las finanzas. La opción de la guerra se intentó y en gran medida se agotó con las aventuras militares unilateralistas de los últimos años. Las medidas de seguridad, el encarcelamiento, la vigilancia de la población, la erosión del conjunto básico de derechos civiles y humanos podrían aumentar el control a corto plazo pero también socavar la productividad, tanto más si cabe en la economía biopolítica, donde la libertad, la comunicación y la interacción social son esenciales. La aristocracia global contribuyó a poner fin al unilateralismo y su régimen militar, como vimos antes, en parte porque era malo para los negocios. La opción financiera es mucho más eficaz. En muchos aspectos, la financiarización ha sido la respuesta capitalista a la crisis de la relación social fordista y de las demás bases sociales en las que descansaba el capital industrial. Sólo las finanzas son capaces de seguir los circuitos de producción social de la economía biopolítica, rápidamente cambiantes y crecientemente globales, extrayendo riqueza e imponiendo poder de mando. Sólo las finanzas son capaces de supervisar e imponer la flexibilidad, movilidad y precariedad de la fuerza de trabajo biopolítica, ¡y al mismo tiempo reducir las partidas de gasto del Estado del bienestar! La clave de las finanzas es que siguen siendo externas respecto al proceso productivo. No intentan organizar la fuerza de trabajo social o dictar cómo ésta ha de cooperar. Conceden a la producción biopolítica su autonomía y sin embargo se las arreglan para extraer riqueza de ella a distancia[11].

Un *Tableau économique* del común no puede ser creado en la forma que utilizaron Quesnay y Marx para las economías agrícola e industrial respectivamente. Aquellas tablas trazan las líneas no sólo de los intercambios, sino también de las relaciones de interdependencia entre los diferentes actores económicos y, en última instancia, las clases sociales. Con la creciente autonomía del trabajo biopolítico alojado en el común, la reciprocidad de esas relaciones se rompe. Por supuesto, el capital sigue necesitando el trabajo para producir la riqueza de la que puede apropiarse, pero se topa con un antagonismo y una resistencia crecientes por parte del trabajo biopolítico. Así, pues, en vez de una tabla económica de intercambios, lo que encontramos aquí es una tabla de luchas, que tal vez podríamos organizar en tres columnas. La primera columna se define por la defensa de la libertad del trabajo biopolítico. La composición de la fuerza de trabajo posindustrial se caracteriza por una movilidad y una flexibilidad

[11] Véase Christian Marazzi, *Capital and Language*, trad. de Gregory Conti, Cambridge, Mass., MIT Press, 2008.

forzadas, por la falta de contratos fijos y de puestos de trabajo garantizados, de donde se desprende la obligación de migrar de un empleo a otro en el curso de una carrera y, en ocasiones, en el curso de una jornada laboral y, en muchos casos, la obligación de migrar a grandes distancias a través de la ciudad y de los continentes en busca de trabajo. El trabajo biopolítico no rechaza la movilidad y la flexibilidad per se (como si soñara con una vuelta al puesto fijo de la fábrica fordista), sino que rechaza tan sólo el control externo sobre las mismas. La productividad del trabajo biopolítico precisa de autonomía para determinar sus propios movimientos y su transformación; precisa de la libertad para construir encuentros productivos, formar redes de cooperación, sustraerlas de relaciones perjudiciales, etc. Así, pues, las luchas en esta primera columna son luchas del *común contra el trabajo* –es decir, que rechazan el poder de mando sobre el trabajo, en defensa de las potencias libres de la creatividad–. La segunda columna se define por la defensa de la vida social. En el sistema fordista el salario, complementado por los servicios del Estado del bienestar, estaba destinado a garantizar la reproducción del proletariado, aunque a menudo no conseguía cumplir ese objetivo. Hoy la clase de trabajadores precarios, el precariado, tiene una relación completamente diferente con el capital, y se apoya en rentas y medios de reproducción que puede recoger de otras fuentes de riqueza social. De esta suerte, las luchas en esta segunda columna podrían concebirse en términos del *común contra el salario* –es decir, en defensa de una renta para reproducir la vida social pero contra la dependencia crecientemente violenta e inestable dictada por las relaciones salariales–. Una tercera columna de nuestra tabla tendría que definirse por la defensa de la democracia. Estas luchas están aún en su infancia, pero tendrán que inventar instituciones sociales para conseguir la organización democrática de las fuerzas productivas sociales, proporcionando un fundamento estable para la autonomía de la producción biopolítica. Las luchas en esta tercera columna serán, pues, luchas *del común contra el capital*. Rellenar las columnas de esta tabla está poniéndose al orden del día.

El uno se divide en dos

A mediados de la década de los sesenta, en medio del fervor de la Revolución cultural, los intelectuales chinos que seguían a Mao Zedong proclamaban el eslogan: «El uno se divide en dos», como un llamamiento a la continuación de la lucha de clases y una afirmación de la perspectiva proletaria. Sus oponentes, afirmaban, adoptaban la perspectiva burguesa y se guiaban por el lema: «El dos se funde en uno»[12]. Este

[12] Este episodio ideológico de la Revolución cultural ha inspirado, entre otros, a Debord y Badiou. Véase Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trad. de Donald Nicholson-Smith, Nueva York, Zone Books,

lema maoísta ilustra la crisis del capital que hemos venido analizando en esta parte del libro. A medida que el trabajo biopolítico se torna cada vez más autónomo y antagonista respecto a la gestión y el poder de mando capitalistas, el capital tiene crecientes dificultades para integrar el trabajo dentro de sus estructuras de dominio.

En el contexto de la producción industrial la capacidad del capital de integrar el trabajo se da por descontada. Conceptualmente, esto se expresa con la mayor claridad cuando Marx, analizando el proceso de producción, divide el capital entre capital constante –todos los elementos productivos que tan sólo transfieren su valor al valor del producto, tales como las materias primas y las máquinas– y el capital variable, es decir, la fuerza de trabajo, cuyo valor varía en el sentido de que aporta más valor al producto que su propio valor, el salario. El concepto mismo de capital variable coloca la fuerza de trabajo, y por ende la clase obrera como un todo, dentro del capital. Esta integración del trabajo dentro del capital no significa, desde luego, que el trabajo sea siempre pacífico y funcional al desarrollo capitalista. Por el contrario, la larga historia de los movimientos obreros industriales radicales revela que el trabajo está dentro y contra el capital, bloqueando, saboteando y subvirtiendo su desarrollo. Una de las grandes contribuciones de los análisis de Mario Tronti en la década de los sesenta consistió en demostrar la prioridad de las luchas obreras respecto al desarrollo capitalista. «Tenemos que invertir el problema», escribe, «cambiar de dirección y comenzar desde el principio –y el principio es la lucha de la clase obrera–. En el ámbito del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas obreras, viene después de éstas y tiene que hacer que el mecanismo político de su propia reproducción se corresponda con éstas»[13]. Cabría pensar la revuelta de la clase obrera que analiza Tronti como un ejemplo del uno que se divide en dos, puesto que en la revuelta los obreros demuestran su autonomía y su antagonismo respecto a los propietarios capitalistas, pero en momentos posteriores, cuando la huelga termina, el dos vuelve a fundirse en uno. O, para ser más exactos, la dialéctica de Tronti es un movimiento en dos partes: las luchas obreras fuerzan al capital a reestructurarse; la reestructuración capitalista destruye las viejas condiciones de la organización obrera y pone otras nuevas; nuevas revueltas obreras fuerzan al capital a reestructurarse de nuevo, y así sucesivamente. Sin embargo, esta dialéctica en dos partes, en la medida en que no pasa a la actividad revolucionaria, nunca hace pedazos la relación interna con el capital.

El tránsito de la economía industrial a la economía biopolítica cambia esta situación, realizando y extendiendo a determinados aspectos el plan que Tronti previó en

---

1994, p. 35 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo,* trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, ²2010], y Alain Badiou, *The Century,* trad, de Alberto Toscano, Cambridge, Polity, 2007, pp. 58-67 [ed. cast.: *El siglo,* Buenos Aires, Manantial, 2005].

[13] Mario Tronti, *Operai e capitale,* segunda edición, cit., p. 89.

la fábrica. La empresa industrial ya no es capaz como antes, al menos en los países dominantes, de centralizar las fuerzas productivas e integrar la fuerza de trabajo dentro del capital. Sin embargo, como hemos visto, el agotamiento de las potencias hegemónicas e integradoras del capital basado en la empresa no implica el final del desarrollo capitalista. En lugar del capital basado en la empresa ha surgido un capital basado en la sociedad, en el que la sociedad como un todo es la sede principal de la actividad productiva y, por consiguiente, la principal sede del conflicto laboral y de la revuelta contra el capital[14]. En este terreno social de la producción biopolítica, en el contexto del capital con base en la sociedad, los mecanismos de integración que funcionaban en el capital con base en la empresa ya no funcionan. Aquí el uno se divide verdaderamente en dos: una fuerza de trabajo crecientemente autónoma y, por lo tanto, un capital que se torna cada vez más en puro poder de mando. De esta suerte, la fuerza de trabajo deja de ser capital variable, integrado dentro del cuerpo del capital, sino una fuerza separada y cada vez más opuesta[15].

La división en dos es el resultado de un doble movimiento. En un lado, el trabajo biopolítico afirma cada vez más su autonomía. No sólo es progresivamente más capaz de organizar la cooperación productiva y la autogestión de la producción social, sino que además todos los mecanismos del poder de mando capitalista impuestos sobre él disminuyen su productividad y generan antagonismo. En el otro lado, el capital se ve cada vez más obligado a excluir al trabajo de sus relaciones, por más que tenga que extraer riqueza del mismo. Las características de la composición técnica del trabajo que analizábamos en la tercera parte demuestran este doble movimiento. Por ejemplo, en la producción biopolítica hay una disolución progresiva de la jornada laboral. La promesa industrial fordista de ocho horas de trabajo, ocho horas de tiempo libre y ocho horas de sueño, que en realidad se aplicaba a relativamente pocos trabajadores globalmente, ya no sirve de ideal regulador. En los sectores tanto privilegiados como subordinados de la economía esa división entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo está viniéndose abajo. Y, lo que es más importante, las temporalidades de la vida de fábrica –sus métodos de gestión de tiempo, su precisión temporal y su disciplina temporal, que se generalizaron fuera de la fábrica a la sociedad como un todo– ya no son válidas. En muchos aspectos, a los trabajadores se los deja que organicen ellos mismos su tiempo, lo que a menudo es una tarea imposible. Los sociólogos alemanes hablan de una *Entgrenzung der Arbeit* (una pérdida de límites o eliminación de las fronteras del trabajo) para referirse al derrama-

---

[14] Llamamos a esta situación, siguiendo a Marx, la subsunción real de la sociedad en el capital. Sobre la idea de subsunción real de Marx, véase *Capital,* cit., Libro I, pp. 1019-1038.

[15] Para un análisis que anticipa esta situación en la década de los setenta, véase Antonio Negri, «Marx on Cycle and Crisis», *Revolution Retrieved,* cit., pp. 43-90.

miento del trabajo en la sociedad (desde el punto de vista espacial) y en la vida (desde el punto de vista temporal)[16]. Un segundo ejemplo estrechamente relacionado con el anterior es la creciente precariedad del trabajo en la producción biopolítica. El empleo estable y garantizado era en muchos aspectos el epítome de la naturaleza interna del trabajo industrial dentro del capital. En el extremo, era la imagen de los fieles trabajadores y sus familias protegidos por la empresa durante toda su vida laboral y después de ésta. Sin embargo, haciendo que el trabajo sea crecientemente precario para una parte cada vez mayor de la mano de obra, el capital está desterrando, expulsando el trabajo, rompiendo vínculos de estabilidad, protección social y apoyo. La disolución de la jornada laboral y la creciente precariedad del trabajo no significan, desde luego, que los trabajadores estén libres de la dominación capitalista –¡nada de eso!–. Los trabajadores todavía tienen que buscarse la vida en el mundo de las mercancías con arreglo a las temporalidades mercantilizadas de la vida social capitalista. Los trabajadores precarios tienen que pensarse a sí mismos todavía, o incluso más aún, como mercancías. Todos los trabajadores siguen estando en aspectos muy importantes sometidos a la dominación capitalista.

Así, pues, cuando declaramos que «el uno se divide en dos», no estamos proclamando la desaparición del capital, sino identificando la creciente incapacidad del capital para integrar la fuerza de trabajo dentro de sí mismo y, por lo tanto, señalando la ruptura del concepto de capital en dos subjetividades antagonistas. La situación resultante se caracteriza por una doble producción de subjetividad o, para ser más exactos, por la producción de dos subjetividades opuestas y en conflicto que cohabitan en el mismo mundo social. Un poder capitalista que está perdiendo progresivamente su papel productivo, su aptitud para organizar la cooperación productiva y su capacidad de controlar los mecanismos sociales de la reproducción de la fuerza de trabajo cohabita, a menudo con inquietud, con una multitud de subjetividades productivas que están adquiriendo cada vez más las capacidades constituyentes necesarias para sostenerse a sí mismas autónomamente y crear un nuevo mundo.

¿Es posible, a estas alturas, reintegrar a la clase trabajadora dentro del capital? Ésta es la ilusión promovida por la socialdemocracia, que analizábamos anteriormente. Esto implicaría, por un lado, recrear los mecanismos mediante los cuales el capital puede engranar, gestionar y organizar las fuerzas productivas y, por el otro, resucitar las estructuras del Estado del bienestar y los mecanismos sociales necesarios para que

---

[16] Sobre la disciplina temporal industrial y su generalización progresiva a toda la sociedad, véase E. P. Thompson, «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past & Present* 38 (1967), pp. 56-97. Sobre los debates entre sociólogos alemanes sobre la *Entgrenzung der Arbeit*, véase Karin Gottschall y Harald Wolf, «Introduction: Work Unbound», *Critical Sociology* 33 (2007), pp. 11-18. Queremos agradecer a Stephan Manning por llamar nuestra atención sobre esta bibliografía.

el capital garantice la reproducción social de la clase trabajadora. Sin embargo, no creemos que, aun existiendo una voluntad política de hacerlo por parte de las elites, ello sea posible. La liebre ya ha sido levantada y, nos guste o no, no va a volver a encamarse. O, dicho de otra manera, la vieja dialéctica en tres partes, que crearía una unidad a partir de las dos subjetividades en conflicto, no volverá a funcionar. Sus pretensiones de unidad e integración no son a estas alturas más que falsas promesas.

La principal estrategia capitalista para conservar el poder en esta situación dividida, como decíamos antes, es el control financiero. Marx anticipó esta situación en muchos aspectos en sus análisis de la naturaleza dual del dinero. En su cara políticamente neutral, el dinero es el equivalente universal y el medio de intercambio que, en la sociedad capitalista, representa el valor de las mercancías basado en la cantidad de trabajo consolidado en ellas. Sin embargo, en su otra cara el dinero, como terreno exclusivo de la representación del valor, ejerce el poder de mando sobre el trabajo. Es una representación de la riqueza de la producción social, acumulada en manos privadas, que a su vez tiene el poder de dominar la producción social[17]. El mundo de las finanzas, con sus complejos instrumentos de representación, extiende y amplifica estas dos caras del dinero, que juntas son esenciales para expropiar el valor de y ejercer el control sobre la producción biopolítica.

Después de identificar estas dos caras del dinero, Marx destaca el hecho de que entran en conflicto una con otra y de esta suerte registra un antagonismo social entre la representación del valor del trabajo como equivalente general del intercambio de mercancías y las condiciones de la producción social dominadas por el capital. Una estrategia anticapitalista tradicional para enfrentarse a la dominación del dinero consiste en destruir ambas funciones de representación –eliminando no sólo el poder de mando capitalista, sino también el papel del dinero como equivalente general– construyendo un sistema de intercambios basado en el trueque y/o en representaciones ad hoc del dinero, mientras se sueña con una vuelta a un mundo antediluviano de valores de uso. Una segunda estrategia consiste en defender una cara del dinero y atacar la otra: conservar el dinero como la representación del valor pero destruir su poder de representar el campo social general de la producción, que desempeña un papel decisivo en el poder de mando, con el ideal del comercio justo y de los intercambios iguales. ¿Es posible una tercera estrategia que conservara ambas funciones representativas del dinero, pero arrebatara su control al capital? ¿Podría el poder del dinero (y del mundo de las finanzas en general) de representar el campo social de la producción ser,

---

[17] Para una interpretación del «Capítulo sobre el dinero» de los *Grundrisse* de Marx, véase Antonio Negri, *Marx beyond Marx*, trad. de Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano, Nueva York, Autonomedia, 1991, pp. 21-40 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx*, trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001].

en manos de la multitud, un instrumento de libertad, dotado de la capacidad de derrocar a la miseria y la pobreza? Del mismo modo que el concepto de trabajo abstracto era necesario para entender la clase obrera industrial como un sujeto coherente y activo, incluyendo a trabajadores en una amplia variedad de sectores diferentes, ¿proporcionan igualmente las abstracciones del dinero y de las finanzas los instrumentos para hacer la multitud a partir de las distintas formas de trabajo flexible, móvil y precario? No podemos responder aún de manera satisfactoria a estas preguntas, pero nos parece que los esfuerzos de reapropiación del dinero en este sentido apuntan en la dirección de la actividad revolucionaria hoy. Y esto marcaría una ruptura definitiva del uno dividido en dos.

5.3 Sacudidas previas en las líneas de falla

> El rendimiento capitalista ni siquiera es relevante para el pronóstico [del futuro desarrollo del capital]. La mayor parte de las civilizaciones desaparecieron antes de que tuvieran tiempo de cumplir plenamente la magnitud de su promesa. Por esta razón no voy a sostener, partiendo del vigor de ese rendimiento, que es probable que el *intermezzo* capitalista vaya a prolongarse. De hecho, voy a sacar la conclusión exactamente contraria.
>
> Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*

Pronóstico del capital

Algo va mal con el capital –y los tratamientos tradicionales son incapaces de curar sus enfermedades–. Ni la medicina privada y neoliberal (bajo la orientación unilateral o multilateral) ni los remedios públicos, centrados en el Estado (keynesianos o socialistas), han tenido ningún efecto positivo, y en realidad no han hecho más que empeorar las cosas. Deberíamos hacer todo lo que esté en nuestra mano para buscar una nueva cura, aunque somos plenamente conscientes de que tratar la enfermedad seria y agresivamente podría acarrear el fallecimiento del paciente. Bien es posible que la eutanasia sea al fin y al cabo la opción más humanitaria; pero, antes de resignarse a ese hecho, un médico aplicado tiene que hacer todos los esfuerzos posibles para dar con el diagnóstico adecuado e inventar un tratamiento exitoso.

El capital se encuentra estupendamente, podrían responder algunos, a pesar de sus crisis. ¡Miren a toda esa gente que se hecho rica! ¡Miren cómo remontan las bolsas! ¡Miren cuántas mercancías se han producido! Bueno, como dice Joseph Schumpeter en el epígrafe de esta sección, esas medidas tradicionales del rendimiento, al igual que

otras, como la tasa de ganancia, pueden no ser las más relevantes para juzgar la salud[1]. Por supuesto, el capital no es inmortal, sino que vino al mundo y pasará a mejor vida como todos los demás modos de producción. Nuestra tarea consiste en distinguir los síntomas relevantes, evaluar cómo pueden ser tratados y obtener un pronóstico para el capital.

Un síntoma, que Schumpeter diagnosticó hace más de medio siglo, es el declive de las capacidades empresariales del capital. A principios del siglo XX, cuando trabajaba en Austria y estaba rodeado de sus modelos de desarrollo capitalista del siglo XIX, Schumpeter celebraba el espíritu empresarial como la fuerza vital del capital. Muchos malinterpretan la esencia de la función empresarial como la asunción de riesgos, explica, pero la asunción de riesgos no es más que especulación. El empresario de Schumpeter es aquel que introduce lo nuevo, el innovador impulsado por la alegría de la creación –una figura con fuertes tintes del héroe individual nietzscheano, que da al capital su movimiento constante hacia delante–. Sin embargo, hacia mediados del siglo XX, ahora en Estados Unidos y analizando su cultura corporativa cada vez más burocrática, Schumpeter prevé la obsolescencia de la función empresarial del capital y su sustitución por una forma mecánica y rutinaria de progreso económico dictado por la racionalidad de la gestión y los trajes grises anónimos que pueblan las salas de juntas. Una vez que ha perdido su potencia de innovación y su espíritu empresarial, así lo cree Schumpeter, el capital no puede sobrevivir mucho tiempo[2].

Sin embargo, muchos afirmarán que hoy, en la era informática, la función empresarial del capital ha sido reinventada y revigorizada por figuras como el presidente de Microsoft Bill Gates y el de Apple Computers, Steve Jobs. Desde luego es el papel que interpretan para los medios de comunicación, pero no son verdaderos empresarios en el sentido de Schumpeter. No son más que vendedores y especuladores: ponen la cara de la corporación para vender la última versión de iPod o Windows, y apuestan una parte de su fortuna por su éxito, pero no son el lugar de la innovación. Las corporaciones como Apple y Microsoft sobreviven alimentándose de las energías innovadoras que surgen de las vastas redes de productores que cooperan en redes telemáticas y en internet y que se extienden mucho más allá de las fronteras de la corporación y de sus empleados. De hecho, la producción biopolítica es impulsada desde abajo por una

---

[1] Sobre el deterioro de la tasa de ganancia y la crisis económica, véase Robert Brenner, *The Boom and the Bubble: The U.S. in the World Economy,* Londres, Verso, 2002 [ed. cast.: *La expansión económica y la burbuja bursátil,* trad. de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2003].

[2] Sobre las características del empresario, véase Joseph Schumpeter, *The Theory of Economic Development* (1911), trad. de Redvers Opie, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1934, pp. 128-156. Sobre la obsolescencia del empresario, véase Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* Nueva York, Harper & Brothers, 1942, pp 131-134 [ed. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1996].

empresarialidad multitudinaria. Así, pues, Schumpeter estaba en lo cierto respecto a la obsolescencia del empresario capitalista como la fuente de la innovación económica, pero no podía reconocer que una multitud que se presenta como una hidra de múltiples cabezas surgiría en su lugar como un empresario biopolítico.

Esto nos remite a un segundo síntoma de la enfermedad del capital: su incapacidad para engranar y desarrollar las fuerzas productivas. Cuando Marx y Engels describen el tránsito de varios siglos de duración desde las relaciones de producción feudales a las capitalistas en Europa, se centran en la expansión de las fuerzas productivas: a medida que las relaciones feudales obstruyen cada vez más el desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones capitalistas de propiedad e intercambio surgen para fomentarlas y espolear su avance. «Cuando estos medios de transporte y de producción alcanzaron una determinada fase en su desarrollo», escriben Marx y Engels en el *Manifiesto,* «resultó que las condiciones en que la sociedad feudal producía y comerciaba, la organización feudal de la agricultura y la manufactura, en una palabra, el régimen feudal de la propiedad, no correspondían ya al estado progresivo de las fuerzas productivas. Obstruían la producción en vez de fomentarla. Se habían convertido en otras tantas trabas para su desenvolvimiento. Era preciso hacerlas saltar, y saltaron»[3]. Todo modo de producción, incluido el capital, en un principio expande poderosamente las fuerzas productivas, pero al final las retiene, generando así los fundamentos del próximo modo de producción. No se trata de una tesis de pauperización. La pregunta no es: ¿están las personas peor que antes?, sino: ¿podrían desarrollarse más plenamente sus capacidades y sus potencialidades?

Hoy las relaciones capitalistas de propiedad están tornándose cada vez más en ese tipo de grilletes. Cabría objetar que el desarrollo capitalista continúa a alto nivel: la velocidad y la capacidad de los aparatos electrónicos digitales, por ejemplo, continúan duplicándose cada dos años. Sin embargo, tales medidas del rendimiento no reflejan el desarrollo de las fuerzas productivas, que tienen que ser evaluadas primordialmente conforme a las potencias humanas, sociales y subjetivas, para las cuales no hay, de hecho, medida científica. Tenemos que juzgar si las capacidades y la creatividad de las personas son promovidas y desarrolladas en su máxima expresión, o bien cuántas vidas son desperdiciadas. Así es como, en el plano más básico, debe evaluarse la salud de un modo de producción. De hecho, vemos signos crecientes en todo el mundo de que las relaciones capitalistas de producción ponen grilletes a las capacidades de partes cada vez mayores de la población. En las regiones dominantes, se suele oír hablar de «crecimiento sin empleos», mientras que en las regiones subordinadas un número cada vez mayor de personas están tornándose «desechables», inútiles desde la pers-

---

[3] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto,* Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 8 [ed. cast.: *Manifiesto comunista,* Madrid, Akal, 2004].

pectiva del capital. Y, en un sentido más general, está claro cuán poco se les permite a la mayor parte de aquellos que son empleados por el capital el desarrollo pleno de sus capacidades productivas y cómo, por el contrario, se ven limitados a tareas rutinarias, lejos de su potencial. En el contexto de la producción biopolítica, esto no tiene nada que ver con el pleno empleo o con dar a todo el mundo un puesto de trabajo; antes bien, tiene que ver con promover la expansión de nuestras potencias de pensar y crear, de generar imágenes y relaciones sociales, de comunicar y cooperar. No es necesario plantear esto como una acusación moral, como si el capital tuviera la obligación de mantener a la población. Nuestra intención es considerar la situación no como moralistas, sino como médicos, evaluando la salud del paciente. Y en un sistema económico es un síntoma importante de enfermedad que éste no pueda aprovechar las fuerzas productivas existentes y promover su crecimiento, que desperdicie los talentos y las capacidades de la población.

Estos síntomas de la enfermedad del capital se traducen en repetidas crisis de acumulación capitalista. Las grandes crisis financieras y económicas que comenzaron en 2008 han vuelto a poner el centro de atención generalizado sobre este hecho. Tradicionalmente, la crisis capitalista se concibe en términos objetivos, como decíamos, que desde una perspectiva resalta los bloqueos en el circuito de la producción a la circulación y la realización y de vuelta a la producción. Cuando el valor, en forma de dinero o de mercancía, está inactivo en cualquier punto del circuito –a causa de la escasez de trabajo o de huelgas que detienen la producción, por ejemplo, o de bloqueos del transporte que detienen la circulación, o de la demanda insuficiente para vender los productos y realizar su valor y su ganancia–, se produce la crisis. Por el contrario, hoy la crisis ha de considerarse en términos subjetivos. Los productos biopolíticos –tales como las ideas, los afectos, los códigos, los conocimientos, la información y las imágenes– todavía tienen que circular para realizar su valor, pero esa circulación ahora es interna respecto al proceso de producción. El circuito biopolítico está contenido en realidad en la producción del común, que es también al mismo tiempo la producción de subjetividad y la vida social. El proceso puede entenderse, dependiendo de la perspectiva que uno adopte, tanto como la producción de subjetividad mediante el común que como la producción del común mediante la subjetividad. Así, pues, las crisis del circuito biopolítico deben entenderse como un bloqueo en la producción de subjetividad o un obstáculo para la producción del común.

Un día Monsieur le Capital, sintiéndose enfermo, visita al Doctor Subtilis y le confiesa que todas las noches duerme mal por culpa de un sueño recurrente. (Lo sabemos. Tratar al capital como si fuera un sujeto con atributos y deseos humanos es una simplificación que induce a error, como lo es atribuir a los mercados de valores una vida emocional: nerviosos, deprimidos u optimistas. No obstante, en vez de evitar el tropo, ¡vamos a darle otra vuelta de tuerca!) En el sueño, explica Monsieur

le Capital, está de pie frente a un árbol repleto de fruta madura, resplandeciente a la luz del sol, pero sus brazos sufren de artritis y ni siquiera es capaz de elevarlos lo bastante alto para recoger la fruta de las ramas más bajas. Sufre retortijones de hambre, pero sólo puede mirar la fruta deliciosa que tiene delante. Finalmente, con gran esfuerzo se las arregla para agarrar una de las frutas, pero, cuando dirige la vista a sus manos, ve, para su espanto, ¡que está sosteniendo una cabeza humana atrofiada! Doctor, por favor, ¿qué significa eso? Su problema, responde el Doctor Subtilis, no es sólo una perturbación de la conciencia, sino también un trastorno del cuerpo. En la era de la producción biopolítica, la división tradicional entre sujetos y objetos se viene abajo. Los sujetos ya no producen objetos que posteriormente reproducen sujetos. Hay una especie de cortocircuito mediante el cual los sujetos simultáneamente producen y reproducen a sujetos a través del común. Así, pues, Monsieur le Capital, lo que usted intenta sujetar en sus manos es la subjetividad misma. Pero, paradójica, trágicamente, al poner sus manos en la producción de subjetividad, destruye el común y corrompe el proceso, haciendo que se atrofien las fuerzas productivas. Por supuesto, Monsieur le Capital se muestra completamente perplejo ante este diagnóstico, pero así y todo urge al doctor a buscar una cura. Bueno, considera el Doctor Subtilis, las viejas medicinas del control privado y público, el neoliberalismo y las estrategias socialdemócratas, no harán más que empeorar las cosas. Finalmente, después de pensárselo detenidamente, responde enigmáticamente: «Lo único que puedo decirle, Monsieur le Capital, es esto: ¡no toque la fruta!».

Dando este pronóstico sombrío sobre el futuro del capital, no estamos sugiriendo que vaya a desplomarse repentinamente. Y no estamos coqueteando con aquellas viejas ideas de apocalipsis capitalista llamadas *Zusammenbruchstheorien,* o teorías del derrumbe, que pretendían asustar a la burguesía e incitar el fervor revolucionario entre el proletariado[4]. Hoy, en realidad, incluso frente a crisis espectaculares, parece que cualquiera que se atreva a hablar de la desaparición final del capitalismo es inmediatamente rechazado como un teórico de la catástrofe. (Es sorprendente que sean tan pocos los economistas contemporáneos que arrostran la cuestión, como Keynes y Schumpeter hicieran en una época anterior, del cómo y cuándo llegará a su fin el modo de producción capitalista.[5]) No estamos predicando el apoca-

---

[4] Véase, por ejemplo, Henryk Grossmann, *The Law of Accumulation and Breakdown of Capitalist Systems: Being Also a Theory of Crises* (1929), trad. de Jairus Banaji, Londres, Pluto Press, 1992 [ed. cast.: *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista,* trad. de José Aricó, Juan Behrend, Irene del Carril y Jorge Tula, México DF, Siglo XXI, 1979].

[5] Algunos economistas contemporáneos heterodoxos bosquejan los contornos de un futuro poscapitalista. Véase, por ejemplo, J. K. Gibson-Graham, *A Postcapitalist Politics,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, y Michael Albert, *Parecon: Life after Capitalism,* Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *Parecon: vida después del capitalismo,* trad. de Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2005].

lipsis, sino sencillamente leyendo los síntomas de la enfermedad del capital con dos supuestos básicos: el capital no continuará dominando para siempre, y creará, en el ejercicio de su propio dominio, las condiciones del modo de producción y de la sociedad que finalmente habrán de sucederlo. Se trata de un largo proceso, como lo fue la transición del modo de producción feudal al capitalista, y nada puede decirnos cuándo cruzará el umbral decisivo, pero ya podemos reconocer –en la autonomía de la producción biopolítica, la centralidad del común y su separación creciente de la explotación y el poder de mando capitalistas– los ingredientes de una nueva sociedad dentro de la cáscara de la vieja.

Éxodo de la república

La forma republicana que surgió históricamente como dominante, con su propósito central de proteger y servir a la propiedad, ha funcionado durante mucho tiempo como un sostén adecuado para el capital, promoviendo su desarrollo, regulando sus excesos y garantizando sus intereses. Sin embargo, la república de la propiedad ya no sirve bien al capital; es más, se ha convertido en una argolla sobre la producción. Antes examinábamos la diferencia entre la república y la multitud, junto con el éxodo de la república por parte de la multitud, desde una perspectiva principalmente política. Ahora tenemos que abordar esta misma cuestión desde la perspectiva de la producción económica, sin olvidar, por supuesto, que en la era biopolítica los procesos económicos y políticos están aún más entrelazados si cabe, hasta el punto de que a veces se tornan indistinguibles. ¿Qué aspectos de la república bloquean el desarrollo de las fuerzas productivas y la producción del común? ¿Qué disposiciones políticas y sociales pueden eliminar esos obstáculos, promover esos desarrollos y tratar los males del capital? En esta sección veremos que, para una nueva expansión de las fuerzas productivas y una producción del común sin restricciones –dicho de otra manera, para salvar el capital– es necesaria una política de libertad, igualdad y democracia de la multitud.

Ya hemos visto en la sección anterior un sentido en el que la libertad es precisa para la producción del común. Hoy la multitud de subjetividades productivas debe ser autónoma de la autoridad tanto privada/capitalista como pública/estatal para producir y desarrollar el común. Anteriormente, la producción podía ser –e incluso en muchos casos tenía que ser– organizada por el capitalista. El capitalista aportaba los medios de cooperación, reuniendo a los proletarios en la fábrica, por ejemplo, distribuyéndolos junto a las máquinas, asignándoles tareas específicas e imponiendo la disciplina de trabajo. El Estado también podía organizar a veces la producción del mismo modo, aportando los medios de cooperación y comunicación necesarios para el proceso pro-

ductivo. La relación de la república con el capital se caracterizaba por este equilibrio y alternativa entre lo privado y lo público, que respaldaba la autoridad de cada uno de ellos sobre la multitud. Unas veces la república se centraba más en lo privado y otras veces más en lo público, pero estos dos polos, cada uno de los cuales servía como una autoridad para organizar la producción, eran los límites exclusivos. Sin embargo, en la producción biopolítica la cooperación y la comunicación necesarias para la organización de la multitud de subjetividades productivas es generada internamente. Ya no es necesario que el capitalista o el Estado organicen la producción desde el exterior. Por el contrario, todo intento de organización externa no hace más que perturbar y corromper los procesos de autoorganización que ya funcionan dentro de la multitud. La multitud produce eficientemente, y además desarrolla nuevas fuerzas productivas, sólo cuando le es dada la libertad para hacerlo bajo sus propias condiciones, a su manera, con sus propios mecanismos de cooperación y comunicación. Esta libertad exige un éxodo de la república de la propiedad, en tanto que aparato de control bajo sus apariencias tanto privada como pública.

La libertad necesaria aquí no es claramente una libertad individualista, porque el común sólo puede ser producido socialmente, mediante comunicación y cooperación, por una multitud de singularidades. Pero tampoco es una libertad colectivista, como si todos aquellos que producen subjetividades estuvieran unificados en un todo homogéneo. En este sentido decíamos antes que la metrópolis es el espacio de la libertad, el espacio de la organización de encuentros entre subjetividades singulares. El requisito de la libertad muestra cómo las viejas fórmulas del contrato –tanto el contrato entre los ciudadanos y el Estado como entre los trabajadores y el capital– se tornan cada vez más en argollas para la producción. Tanto si se intercambia seguridad por obediencia como si se trata de un salario por tiempo de trabajo, el resultado es siempre el establecimiento y la legitimación de la autoridad, que siempre e inevitablemente desalienta o incluso llega a bloquear la producción del común mediante la subjetividad. El individualismo de las partes que entran en el contrato también bloquea la producción del común –tanto si consideramos a estos individuos como preexistentes o como resultado de procesos histórico-políticos–. En el contrato, los individuos son arrastrados a una relación vertical con la figura de la autoridad y no a relaciones horizontales con otros como ellos. Un individuo nunca puede producir el común, por el mismo motivo que un individuo no puede generar una nueva idea sin apoyarse en el fundamento de las ideas comunes y de la comunicación intelectual con otros. Sólo una multitud puede producir el común.

Del mismo modo que la libertad política es necesaria para los intereses de la producción económica, también lo es la igualdad política. Las jerarquías segmentan el común y excluyen del mismo a las poblaciones, perturbando las formas de cooperación y comunicación necesarias. Por ejemplo, cuando la producción de conocimientos

o afectos se configura como una conversación, sería absurdo y contraproducente asumir, por una parte, que todo el mundo tiene ya los mismos conocimientos, talentos y capacidades y por lo tanto que todo el mundo está diciendo lo mismo. La conversación es productiva precisamente en razón de esas diferencias. La igualdad, vale la pena recordarlo, no implica la mismidad, la homogeneidad o la unidad; al contrario. La producción también se ve limitada cuando las diferencias configuran jerarquías y, por ejemplo, sólo hablan los «expertos» y los demás escuchan. En el campo biopolítico la producción del común es más eficiente cuantas más personas participan libremente, con sus diferentes talentos y capacidades, en la red productiva. Además, la participación es un tipo de pedagogía que expande las fuerzas productivas, toda vez que todos los que son incluidos se tornan más capaces gracias a su participación.

Sin embargo, la metáfora de una gran conversación pinta un cuadro de estas relaciones productivas que es demasiado armonioso y pacífico, indiferente a la cualidad de los encuentros que las constituyen. Muchas personas son silenciadas aun cuando son incluidas en una conversación. Y añadir sin más nuevas voces sin medios adecuados de cooperación puede producir rápidamente una cacofonía, haciendo que resulte imposible entender nada. Como veíamos en lo que atañe a la metrópolis en *De corpore* 2, habida cuenta del estado actual de la sociedad, la mayor parte de los encuentros espontáneos son poco felices y dan como resultado una corrupción del común o la producción de una forma negativa y nociva del mismo. Aunque la igualdad requerida para fomentar la producción y promover la expansión de las fuerzas productivas se caracteriza por la participación en una red abierta y expansiva de encuentros que están lo más libres posible de jerarquías, nuestra primera medida para conseguir esto pasará entonces a menudo por interrumpir la conversación, sustrayéndonos a las relaciones perjudiciales y a las formas corruptas del común. Tales prácticas de ruptura son, en muchos casos, el primer paso hacia la igualdad.

La libertad y la igualdad implican también una afirmación de la democracia en oposición a la representación política que forma la base de la hegemonía. Hay dos ejemplos de representación que presentan aquí la mayor importancia y que, a la luz del análisis, resultan estar estrechamente relacionados. El primero es la representación que se precisa para construir un pueblo a partir de una multitud. Por supuesto, un pueblo, como explica brillantemente Ernesto Laclau, no es una formación natural o espontánea, sino que se forma mediante mecanismos de representación que traducen la diversidad y la pluralidad de las subjetividades existentes en una unidad a través de la identificación con un líder, un grupo gobernante o, en algunos casos, una idea central. «No hay hegemonía», aclara Laclau, «sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas»[6]. El se-

[6] Ernesto Laclau, *On Populist Reason,* cit., p. 95.

gundo ejemplo de representación, que se ve con mayor claridad en el plano constitucional, opera una síntesis disyuntiva entre los representantes y los representados. La constitución estadounidense, por ejemplo, está diseñada simultáneamente para vincular a los representados con el gobierno y al mismo tiempo separarlos del mismo. Esta separación de los representantes respecto a los representados es asimismo una base para la hegemonía[7]. La lógica de la representación y de la hegemonía en estos dos casos dicta que un pueblo sólo existe respecto a su jefatura y viceversa, de tal suerte que semejante acuerdo determina una forma de gobierno aristocrática y no democrática, aunque el pueblo elija a esa aristocracia.

Sin embargo, las necesidades de la producción biopolítica entran directamente en conflicto con la representación y la hegemonía políticas. El acto de representación, en la medida en que eclipsa u homogeneiza las singularidades en la construcción de la identidad, restringe la producción del común socavando las necesarias libertad y pluralidad de las que hablábamos anteriormente. Un pueblo podría ser capaz de conservar el común existente, pero producir nuevos ejemplos del común exige una multitud, con sus encuentros, su cooperación y su comunicación entre singularidades. Además, la hegemonía creada por la división entre los representantes y los representados es también un obstáculo para la producción del común. No sólo todas esas jerarquías socavan efectivamente la producción biopolítica, sino que además toda instancia de hegemonía o control ejercida desde el exterior de la multitud sobre el proceso productivo lo corrompe y lo restringe.

Democracia –y no la aristocracia configurada por la representación y la hegemonía– es lo que se precisa para promover la producción del común y la expansión de las fuerzas productivas o, dicho de otra manera, para evitar las crisis biopolíticas del capital y tratar sus enfermedades. Esta democracia de los productores supone, además de la libertad y la igualdad, un elemento más esencial: el poder de decisión, que organizaría la producción, crearía formas de cooperación y comunicación e impulsaría la innovación. La mitología del empresario capitalista persiste, aunque todo intento de un capitalista individual o incluso de la clase de los capitalistas de innovar interviniendo en y organizando la cooperación productiva no hace más que corromper el común y obstruir su producción. Lo que debe surgir en su lugar (y ya está emergiendo) es una empresarialidad del común, una empresarialidad de la multitud, que funcione dentro de una democracia de subjetividades productoras dotadas conjuntamente del poder de decisión.

Por último, el éxodo de la multitud de la república de la propiedad, de las jerarquías del poder de mando sobre la producción y de todas las demás jerarquías so-

---

[7] Para una discusión más en profundidad del conflicto entre representación política y democracia, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude,* cit., pp. 241-247.

ciales es tal vez el ejemplo más significativo de una decisión común. ¿Cómo ha de tomarse esa decisión? ¿Tiene acaso que votarse? Aún no estamos en condiciones de describir las estructuras y la función de esa democracia, pero al menos ahora podemos ver claramente que es necesario construirla para tratar los males del capital y promover la expansión de la producción biopolítica.

Refuerzos antisísmicos: un programa reformista para el capital

Nuestro análisis ha llevado a la conclusión de que el capital se encamina a la destrucción, la destrucción no sólo de otros –el medio ambiente global y las poblaciones más pobres ante todo– sino también de sí mismo. ¿Cabe salvar el capital de su instinto de muerte? El último gran pensador económico que propuso un tratamiento eficaz para los males del capital fue John Maynard Keynes. A partir de su obra se desarrollaron sistemas para la regulación estatal de la producción, estructuras de protección social para los productores, el estímulo de la demanda efectiva y muchos otros remedios. Sin embargo, ya hemos comprobado que hoy, en la era biopolítica, esas viejas medicinas no surten efecto y a veces contribuyen de hecho a la enfermedad. Pero eso no significa que ya no sean posibles las reformas. No resulta tan difícil, partiendo de nuestra argumentación, elaborar una lista de reformas saludables, pero está claro que hay algo paradójico en proponer un programa semejante. Ante todo, resulta improbable que la aristocracia global sea capaz de promulgar hoy reformas importantes o de desviarse sensiblemente de su camino de destrucción. Y, en segundo lugar, si tales reformas fueran realmente aplicadas, apuntarían inmediatamente, al mismo tiempo que tratan los males del capital, más allá del capital hacia un nuevo modo de producción. Esta situación nos recuerda a un viejo chiste *yiddish*. Pregunta: ¿cuál es la diferencia entre un cuervo? Respuesta: sus dos alas son igual de largas, salvo la izquierda. Procedamos con este mismo espíritu paradójico: trabajando con la lógica hasta donde podamos, suponiendo que al final tendrá sentido pero sabiendo todo el tiempo que al final se hundirá en el disparate.

Como hemos visto, las crisis capitalistas hoy tienen que entenderse no sólo bajo su apariencia objetiva –restricción del crédito, inflación, recesión, alza de precios de la energía, caída de los precios de la vivienda, crisis monetarias, devastación ecológica, etc.– sino también, y lo que es más importante, bajo su apariencia subjetiva. Innumerables obstáculos se amontonan contra las subjetividades productivas: barreras que impiden el acceso al común y lo corrompen, carencia de los factores imprescindibles para crear conjuntamente y organizar encuentros productivos, etc. Las reformas más urgentes que se precisan son las encaminadas a proporcionar los factores imprescindibles para desarrollar la empresarialidad del común y la innova-

ción de las redes sociales cooperativas. No esperamos que la aristocracia global venga a pedirnos consejo en mucho tiempo, pero así y todo aquí están algunas posibles reformas que podrían constituir un programa para el capital.

El primer conjunto de reformas tienen como objetivo proporcionar la infraestructura necesaria para la producción biopolítica. Lo más obvio es la necesidad de una infraestructura física adecuada, de la que carece la mayoría de la población mundial. En las principales metrópolis de las partes subordinadas del mundo, poblaciones enormes están condenadas a soportar la miseria al borde la muerte en entornos tóxicos que carecen de agua potable, de condiciones básicas de salubridad, electricidad, comida a precios asequibles y otros requisitos físicos imprescindibles para seguir con vida. Como sugiere Achille Mbembe, en vez de biopolítica habría que llamar a esto una necropolítica, que reina sobre la muerte social y física. Proporcionar las necesidades básicas de infraestructura es también inmediatamente una cuestión medioambiental, puesto que la devastación del medio ambiente es un obstáculo central para el acceso a una alimentación adecuada, a un aire limpio y un agua potable, y otras condiciones necesarias para la supervivencia. El capital no puede descartar sin más como desechables a determinadas poblaciones; necesita que todo el mundo sea productivo en la economía biopolítica[8].

Sin embargo, la vida desnuda no es suficiente para la producción biopolítica. Es preciso además una infraestructura social e intelectual para sostener a las subjetividades productivas. En la época de la producción biopolítica, las herramientas capitales ya no son el telar mecánico, la desmotadora de algodón o la prensadora de metales, sino herramientas lingüísticas, herramientas afectivas para construir relaciones, herramientas para pensar, etc. Por supuesto, los seres humanos ya tienen cerebros, aptitudes lingüísticas y capacidades relacionales, pero éstos tienen que ser desarrollados. Por este motivo la educación básica y superior es incluso más importante en la economía biopolítica de cuanto lo era anteriormente. Todo el mundo necesita aprender cómo trabajar con el lenguaje, con códigos, ideas y afectos –y además trabajar con otros, y ninguna de estas cosas surge de manera natural–. Sería preciso establecer algo así como una iniciativa educativa global, que proporcionara una educación obligatoria para todos, empezando por la alfabetización hasta llegar a la educación superior en ciencias sociales y naturales, así como en humanidades[9].

---

[8] Véase Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture* 15, 1 (2003), pp. 11-40. Sobre las condiciones físicas desastrosas de las metrópolis en las partes subordinadas del mundo, véase Mike Davis, *Planet of Slums,* cit.

[9] Christopher Newfield hace hincapié en la necesidad, en la economía biopolítica, de una ciudadanía con educación superior en humanidades y ciencias sociales. Véase *Unmaking the Public University,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008.

Como corolario de la educación como infraestructura social e intelectual, habría que construir una infraestructura abierta de información y cultura para desarrollar plenamente y poner en práctica las aptitudes de la multitud para pensar y cooperar con los demás. Esa infraestructura debe contener una capa física abierta (que incluya el acceso a las redes de comunicación por cable y sin hilos), una capa lógica abierta (códigos y protocolos abiertos, por ejemplo) y una capa abierta de contenido (tales como obras culturales, intelectuales y científicas). Esa infraestructura común contrarrestaría los mecanismos de privatización, incluyendo las patentes, las modalidades de *copyright* y otras formas de propiedad inmaterial, que impiden a las personas captar las reservas de ideas, imágenes y códigos existentes para usarlas con el propósito de crear otras nuevas. Ese acceso abierto al común tiene además la ventaja de asegurar que todos los bienes necesarios, tales como la medicina y otros frutos de la investigación científica, estén al alcance de todo el mundo a precios asequibles[10].

Otra reforma infraestructural necesaria consiste en proporcionar los fondos suficientes para cumplir con los requisitos tecnológicos de la investigación avanzada. Uno de los argumentos para mantener las patentes, por ejemplo, aun cuando restringen el acceso al común y de tal suerte disminuyen las capacidades productivas, es que las corporaciones necesitan ganancias para sostener la investigación y el desarrollo. Es cierto que muchos tipos de investigación –tales como la médica, la farmacéutica, la investigación en ciencias de la computación y en ciencia de los materiales– exigen grandes inversiones. Si las enormes ganancias que generan las patentes y las modalidades de *copyright* desaparecen, debe aportarse alguna otra fuente de financiación, ya sea a través de instituciones privadas o públicas, para sostener su investigación.

Además de las reformas de la infraestructura física, social e inmaterial, otro conjunto de reformas debe aportar la libertad que precisa la producción biopolítica. Una primera libertad necesaria es la libertad de movimiento, por la cual entendemos la libertad de migrar dentro y a través de las fronteras nacionales, así como la libertad de permanecer en un lugar. Como vimos anteriormente en varios puntos de nuestro análisis, la productividad biopolítica depende de la capacidad de organizar encuentros beneficiosos y sustraerse de las relaciones perjudiciales y de las formas nocivas del común. De esta suerte, la libertad de movimiento configura una libertad de espacio, que permite a la multitud afluir allí donde puede ser más creativa, organizar los encuentros más alegres y establecer las relaciones más productivas. Establecer alguna forma de ciudadanía abierta es el único medio que vemos para sostener esa libertad y de tal suerte ampliar la producción biopolítica.

---

[10] Sobre la necesidad de una infraestructura intelectual, cultural y de comunicación común, véase Yochai Benkler, *The Wealth of Networks,* New Haven, Yale University Press, 2006.

Una segunda reforma de la libertad atañe al tiempo, y la parte más importante de tiempo supeditado de nuestras vidas la pasamos trabajando. Como pudimos comprobar antes, toda violación de la autonomía del trabajo biopolítico, incluido el poder de mando del patrón, es un obstáculo para la productividad. (De hecho, en la era biopolítica, calcular cuánto tiempo se ve uno obligado a desperdiciar –trabajando en el servicio telefónico de atención al cliente, en la oficina, en los campos o en la fábrica– es una buena medida de la explotación.) Una reforma que concediera libertad de tiempo sería el establecimiento de una renta mínima garantizada a escala nacional o global pagada a todo el mundo con independencia del trabajo. Separar la renta del trabajo permitiría a todo el mundo más control sobre el tiempo. Muchos autores, incluidos nosotros, han defendido una renta garantizada por motivos de justicia económica (la riqueza es producida a través de una red muy dispersa, y por lo tanto el salario que la compensa debe ser igualmente social) y una asistencia social generalizada (toda vez que en la economía actual no cabe alcanzar ni por asomo el pleno empleo, deben proporcionarse ingresos a aquellos que se quedan sin trabajo). Sin embargo, aquí tenemos que reconocer que asegurar que toda la población disfrute de las condiciones mínimas fundamentales para la vida responde a los intereses del capital. Conceder a la multitud autonomía y control sobre el tiempo es esencial para fomentar la producción en la economía biopolítica[11].

La libertad que precisa la producción biopolítica incluye también la potencia de construir relaciones sociales y crear instituciones sociales autónomas. Una posible reforma para desarrollar tales capacidades es la creación de mecanismos de democracia participativa en todos los niveles de gobierno para permitir que la multitud aprenda la cooperación social y el autogobierno. Como sostiene Thomas Jefferson, participar en el gobierno es una pedagogía de autogobierno, que desarrolla las capacidades de las personas y despierta su deseo de llegar a más. La democracia es algo que sólo se puede aprender practicándola[12].

Éstas no son más que algunas de las reformas necesarias para salvar la producción capitalista y, como decíamos antes, no tenemos razones para creer que la aristocracia

---

[11] Muchos economistas han explicado hasta qué punto es viable esa renta garantizada en los países dominantes –se han presentado propuestas rigurosas en Europa y Estados Unidos–, pero, como es obvio, en las partes subordinadas del mundo, donde el porcentaje de la población cuyas capacidades se ven frustradas por la pobreza es mucho más alto, ese sistema sería mucho más importante. El experimento del gobierno brasileño con la *bolsa família,* que distribuye dinero a familias pobres de un modo que se asemeja a una renta garantizada, es un ejemplo importante porque demuestra la viabilidad de este tipo de programas fuera incluso de los países más ricos.

[12] Sobre la propuesta de Jefferson de un «sistema de distritos electorales» como una capacitación para el autogobierno de la multitud, véase Michael Hardt, *Thomas Jefferson: The Declaration of Independence,* cit. Sobre experimentos contemporáneos en democracia participativa, véase America Vera-Zavala, *Deltagande demokrati,* Estocolmo, Agora, 2003.

global que gobierna las relaciones económicas esté dispuesta o sea capaz de aplicarlas, ni siquiera cuando tiene que enfrentarse a enormes crisis financieras y económicas. Las reformas sólo llegarán como resultado de la lucha, sólo cuando el capital se vea obligado a aceptarlas. Ya están en marcha innumerables luchas que reivindican la infraestructura física e inmaterial para la vida social, como lo está también una lucha por la libertad y la autonomía de la multitud. Éstas tendrán que desarrollarse e intensificarse para conseguir reformas.

Llegados a este punto, algunos lectores podrían empezar a dudar de nuestras intenciones revolucionarias. ¿Por qué estamos sugiriendo reformas para *salvar* el capital? ¿Acaso no se contribuye así a retrasar la revolución? Aquí trabajamos con una idea diferente de transición. Como es obvio, la nuestra es diferente de las teorías del derrumbe que, promoviendo el lema «cuanto peor, mejor», imaginan el final del dominio capitalista como resultado de crisis catastróficas, seguidas de un nuevo orden económico que en cierto modo ha de surgir ya entero de sus cenizas. También es diferente de la idea de transición socialista que prevé un traspaso de riqueza y control de lo privado a lo público, aumentando la regulación, el control y la gestión estatales de la producción social. Por el contrario, el tipo de transición con la que trabajamos exige la autonomía creciente de la multitud respecto al control tanto público como privado; la metamorfosis de los sujetos sociales mediante la educación y la capacitación para la cooperación, la comunicación y la organización de los encuentros sociales; y, por lo tanto, una acumulación progresiva del común. Así es como el capital crea a sus propios enterradores: persiguiendo sus propios intereses e intentando proteger su propia supervivencia, debe fomentar la potencia y la autonomía cada vez mayores de la multitud productiva. Y, cuando esa acumulación de potencias atraviese un determinado umbral, la multitud surgirá con la capacidad de gobernar autónomamente la riqueza común.

De homine 2
¡Cruza el umbral!

> Si un hombre pudiera escribir un libro sobre ética que fuera de veras un libro sobre ética, ese libro destruiría, con una explosión, todos los demás libros del mundo.
>
> Ludwig Wittgenstein, «Conferencia sobre ética»

¿Cuál es el valor de una compañía en la época posindustrial? Tradicionalmente, el valor de una empresa se determinaba calculando el coste de su desembolso y sumándole los costes del trabajo, la suma pagada en materiales, mantenimiento de la planta, transporte de mercancías, etc. Éstos podían llegar a ser cálculos complicados, pero todo podía encajar en las dos columnas de la contabilidad por partida doble. Thomas Gradgrind, el desalmado propietario de fábrica de *Tiempos difíciles* de Charles Dickens, puede así cuantificar con seguridad todas las facetas de la vida: «Con un metro y una balanza, y las tablas de multiplicar siempre en su estaca [...], listo para pesar y medir toda parcela de la naturaleza humana, y decirte exactamente a cuánto asciende»[1]. Todo el valor podía ser calculado con precisión y, como nos dicen los clásicos de la economía política, todo el valor se remontaba al trabajo como su fuente. De esta suerte, el valor dependía de la capacidad de disciplinar el trabajo y medir sus resultados, los resultados materiales mismos de miles de obreros y la severidad del poder de mando organizado en la manufactura.

Hoy el valor de una compañía depende en un grado creciente de activos inmateriales tales como el «fondo de comercio» *[goodwill]* y otros intangibles, que en ocasiones

[1] Charles Dickens, *Hard Times,* Ware, Hertfordshire, Wordsworth Classics, 1995, p. 4 [ed. cast.: *Tiempos difíciles,* trad. de Ángel Melendo Gracia, Madrid, Gredos, 2009].

pueden crearse y destruirse con extraordinaria rapidez. Los economistas definen el fondo de comercio como el valor derivado de la reputación de una compañía, su posición en el mercado, las relaciones con los empleados, el talento de sus directivos, las relaciones con funcionarios del gobierno y otros activos inmateriales. De esta suerte, cuantificar el fondo de comercio y medir otros activos intangibles es una operación sumamente difícil que atormenta a los contables. De hecho, el valor de una compañía, incluidos sus activos intangibles, es determinado casi siempre por las evaluaciones que bolsas de valores, bancos, compradores y vendedores, diferentes empresarios del mismo sector, agencias de calificación, y los industriales y corredores de bolsa de lo inmaterial, conciertan. El valor de una compañía y sus activos intangibles se presenta como una materialización monetaria de las funciones del mercado[2]. ¿Se trata entonces de una cuestión de valor como fondo de comercio *versus* valor como trabajo? Esta alternativa sería ridícula si los mercados financieros no la hubieran hecho ya suya ni el capitalismo contemporáneo se hubiera adaptado a ella. Esto podría prácticamente llevar a preguntarnos si todavía queda fuerza de trabajo en la producción hoy. ¿Realmente la riqueza fluye del cerebro de los amos? No, por supuesto que no. ¿Por qué, entonces, en lugar de burlarse de las nociones de fondo de comercio y desmistificar los valores intangibles, los tomamos tan en serio?

Para abordar la cuestión del valor intangible, tenemos que dar un breve rodeo por las concepciones tradicionales de la teoría del valor trabajo. En la tradición marxista, de la que nos consideramos parte, la teoría del valor cobra dos formas. En primer lugar, es una teoría del trabajo abstracto, que está presente en todas las mercancías en la medida en que el trabajo es la sustancia común de toda la actividad productiva. Los marxistas analizan cómo esta concepción cualitativa se transforma en una idea cuantitativa de la ley del valor centrada en el problema de la medida del valor del trabajo. La magnitud del valor expresa el vínculo entre una determinada mercancía y el tiempo de trabajo necesario para producirla, que puede ser expresada en unidades de «trabajo simple». El problema fundamental que plantea esta teoría cuantitativa del valor, a juicio de Paul Sweezy, consiste en buscar las leyes que regulan la asignación de la mano de obra a las diferentes ramas de la producción en una sociedad de productores de mercancías. «Para utilizar una expresión moderna», explica Sweezy, «la ley del valor es esencialmente una teoría del equilibrio general, desarrollada en primer lugar en referencia a la producción de mercancías simples y adaptada más tarde al capitalismo»[3].

---

[2] Sobre el fondo de comercio y los activos intangibles, véase Michel Aglietta, «Le capitalisme de demain», París, Fondation Saint-Simon, 1998, y Baruch Lev, *Intangibles: Management, Measurement, and Reporting,* Washington, D. C., Brookings Institute, 2001.

[3] Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development,* Nueva York, Oxford University Press, 1942, p. 53 [ed. cast.: *Teoría del desarrollo capitalista,* trad. de Hernán Laborde, Barcelona, Hacer, 2007].

Detrás de toda forma particular adoptada por el trabajo en determinados casos yace una fuerza de trabajo social global capaz de ser trasladada de un uso a otro con arreglo a las necesidades sociales, cuya importancia y desarrollo dependen –en última instancia– de la capacidad de producir riqueza de la sociedad.

La ley del valor cobra asimismo una segunda forma, que atañe al valor del trabajo como una figura de antagonismo, como el sujeto de una ruptura abierta y siempre presente en el sistema y no como un elemento de equilibrio. En toda la obra de Marx, el concepto de fuerza de trabajo es considerado como un elemento de producción que valoriza de modo relativamente independiente del funcionamiento del equilibrio buscado por la primera versión de la ley del valor. Esto significa que, en lugar de verse idealizada como medida, la «unidad» es encontrada en una relación con el «trabajo necesario» que, antes que una cantidad fija, es un elemento dinámico del sistema. Históricamente, el trabajo necesario es determinado por la lucha y construido sobre las necesidades siempre crecientes del proletariado: es el producto de la lucha contra el trabajo y el esfuerzo de transformar la actividad productiva. De esta suerte, emerge un segundo punto de vista que considera la ley del valor como un motor de desequilibrio constitucional y no de equilibrio del sistema capitalista. Desde esta perspectiva, la ley del valor forma parte en realidad de la ley del plusvalor en la medida en que ayuda a generar un crisis constitucional del equilibrio. Cuando la ley del valor se aplica al desarrollo capitalista como un todo, genera crisis –no sólo crisis de circulación y desproporción (es decir, fenómenos que son reducibles al modelo del equilibrio sistémico), sino también crisis causadas por las luchas y por el desequilibrio subjetivo del ciclo, que resultan de la imposibilidad de contener el crecimiento de la demanda o, dicho de otra manera, de las necesidades y deseos de los sujetos productivos–. En este marco, la ley del valor/plusvalor se presenta tanto como la ley de la constante desestructuración y reestructuración del ciclo del desarrollo capitalista que como la ley de la composición y recomposición de la multitud como potencia de transformación. De esta suerte, la teoría del valor trabajo definida por la economía política clásica queda extinguida en el proceso del desarrollo capitalista a medida que el capital produce nuevas formas de organización en la era posindustrial[4].

---

[4] Sobre la teoría del valor, véase Isaak Rubin, *Essays on Marx Theory of Value,* trad. de Miloš Samardžija y Fredy Perlman, Detroit, Black and Red, 1972; Ronald Meck, *Studies in the Labour Theory of Value,* Londres, Lawrence and Wishart, 1956, y Claudio Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx,* trad. de J. M. A. Gee, Oxford, Blackwell, 1975 [ed. cast.: *Fisiocracia. Smith, Ricardo, Marx,* trad. de Dolors Bramon y Vicente Llombart Rosa, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1981]. Sobre la reducción de la ley del valor a la ley del plusvalor, véase Mario Tronti, *Operai e capitale,* cit., y Antonio Negri, *Marx beyond Marx,* cit. Sobre la teoría de la crisis, véase Antonio Negri, «Marx on Cycle and Crisis», *Revolution Retrieved,* trad. de Ed Emery y John Merrington, Londres, Red Notes, 1988, pp. 43-90 [ed. cast.: *La forma-Estado,* trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003].

Sin embargo, este proceso de ir más allá de la ley del valor reintroduce y agudiza todas las contradicciones que ésta presentaba originalmente. La primera de éstas es la oposición entre «trabajo simple» y «trabajo cualificado y complejo». Este último no puede ser reducido a un multiplicador del primero, que es considerado como una unidad de medida. Aquí reside el origen de la disparatada afirmación según la cual el valor de uso más cuantioso del trabajo cualificado (esto es, su nivel de productividad más alto) puede ser deducido del valor de su producto en vez de ser explicado por la «diferencia» inherente al trabajo empleado en la producción. La segunda contradicción es la oposición entre trabajo «productivo» e «improductivo». A diferencia del trabajo improductivo, nos dice la definición clásica, el trabajo productivo produce directamente capital. Sin embargo, esta definición es terriblemente reductora de la idea de productividad y, más en general, de fuerza productiva. El trabajo productivo, si se ha de usar la expresión, debe definirse por su inscripción en la cooperación social y no en relación con la cantidad de unidades de trabajo simple que acumula, y esto sucede tanto más a medida que el trabajo es subsumido bajo el capital. La cooperación y el común hacen productivo el trabajo, y la cooperación crece a medida que se desarrollan las fuerzas productivas y se tornan cada vez más en activos comunes. Por último, la tercera contradicción es que la fuerza de trabajo biopolítica, incluida la actividad intelectual, científica, comunicativa y afectiva, no es reducible ni a la suma de trabajo simple ni a la cooperación (por más compleja que pudiera ser). El trabajo biopolítico se caracteriza por la creatividad –la creatividad como una expresión del común.

Hoy estas contradicciones se han vuelto reales, presentes y significativas, lo que quiere decir que ya no representan tan sólo tendencias contradictorias en el sistema. A medida que el capitalismo se ha desarrollado, estas contradicciones se han tornado en aporías concretas. Es posible que la distinción entre trabajo simple y complejo haya sido válida para la fase histórica del desarrollo capitalista que Marx definió como de la cooperación simple, pero ya en la fase de la manufactura se torna en una aporía. Asimismo, la distinción entre trabajo productivo e improductivo, que tuvo cierta validez para la manufactura, se torna en una aporía en el periodo de la gran industria. Y ahora, en la era posindustrial, el valor productivo del trabajo biopolítico se ha tornado hegemónico mediante la inclusión y no la exclusión de todos los demás elementos de producción. A causa de esta evolución es claramente imposible considerar la ley del valor (en su formulación clásica) como una *ley de medida* de la productividad global del sistema económico y como una regla de su equilibrio. Los intentos contemporáneos de reinventar la medida con arreglo a los valores de mercado, el fondo de comercio, los activos intangibles y otros elementos por el estilo demuestran la insuficiencia de la ley del valor para medir la productividad, pero indican efectivamente un cambio real en la naturale-

za de la potencia productiva, que sigue basándose en el trabajo[5]. Aunque la medida sigue siendo indispensable para el capital, todos los *dispositivos* destinados a medir el trabajo y el valor –tales como trabajo productivo e improductivo, el tiempo de trabajo y la organización de la jornada laboral, la hegemonía de la composición del trabajo y/o la industria sobre la producción en su conjunto y las remuneraciones laborales y la renta social– están ahora en crisis y no pueden aplicarse a la sociedad biopolítica.

En este punto, necesitamos una nueva teoría del valor. Pero ¿será de veras una teoría del valor? En la secuencia de discusiones al final de cada parte de este libro, hemos rastreado figuras en las que el valor trabajo excedía los flujos de la economía y el poder. En la primera insistíamos en cómo el acontecimiento biopolítico excedía la continuidad del desarrollo, la rutina temporal y el despliegue lineal de la historia. En la segunda hacíamos hincapié en que la razón biopolítica y la producción de conocimiento excedían las normas instrumentales del conocimiento y el poder interpretadas en la modernidad. En la tercera, discutíamos cómo el amor en tanto que impulso social constituyente excede todos los poderes constituidos. En el «Intermezzo», que funciona en consonancia con estas discusiones, insistíamos en el hecho de que el amor, con sus potencias desbordantes, exige también una capacitación para protegerse del amor malogrado y precisa de una fuerza para combatir el mal. Por último, en la cuarta comenzamos a dar una figura concreta a la excedencia de la multitud en su producción del común en la metrópolis. Ahora estamos en condiciones de presentar la relevancia de este mundo de exceso histórico y ontológico.

Para determinar lo que para la biopolítica significa exceder, tenemos que establecer la diferencia entre esta figura de *no medida* y los modelos tradicionales propuestos para medir el valor. En el contexto biopolítico, el valor desborda todo umbral de control político y económico. Su medida no puede derivarse de la cantidad de tiempo dedicada a la reproducción necesaria de la fuerza de trabajo como un todo ni del orden social que de esto se desprende. El valor biopolítico se funda en el común de la cooperación. Las necesidades interpretadas por la valorización surgen de los sujetos y a su vez los transforman continuamente: el terreno del común está animado por la producción de subjetividad. «Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas», afirma Spinoza, «tienen más potencia juntos y, por lo tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y, cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos»[6]. En la situación actual el valor debe hacer referencia a la actividad vital como un todo, y por lo tanto

---

[5] Véase André Orlean, *Le Pouvoir de la finance,* París, Odile Jacob, 1999.

[6] Spinoza, *Political Treatise,* cit., cap. 2, parágrafo 13.

la inconmensurabilidad y el exceso del trabajo productivo son un proceso que atraviesa todo el tejido biopolítico de la sociedad[7].

Cruzar el umbral nos da una primera definición del proceso de la excedencia biopolítica, que desborda las barreras que la tradición de la economía política moderna construye para controlar la fuerza de trabajo y la producción de valor. Desde el punto de vista epistemológico, exceder es un acto lingüístico de ruptura e innovación, que no se contenta con la recomposición de la continuidad del lenguaje, sino que, por el contrario, revela una potencia de significados acumulada y aún no expresada, por una parte, y una expresión innovadora de signos, por la otra[8]. Desde el punto de vista físico o, para ser más exactos, de lo que denominaríamos la biofísica de los cuerpos, exceder es la continua metamorfosis de los modos de vida y la invención cada vez más acelerada de nuevas formas de vida social en común. En la historia de la filosofía materialista, la innovación física de los cuerpos siempre se presentó como *clinamen,* el elemento que interviene en la caída de los átomos para hacer que se desvíen de su curso singular y de tal suerte determinar el acontecimiento. Exceder debe entenderse como un *dispositivo,* una dinámica de deseo que no sólo reconoce su propia formación, sino que también experimenta con ella e interviene en el proceso. Por último, en la ética, cuando es considerada como una experiencia de capacitación para el amor, esta excedencia estalla en toda su claridad –como dice Wittgenstein en el epígrafe de este capítulo– ya no como el producto del proceso biopolítico, sino como su máquina performativa[9].

En la historia de la filosofía hay un legado persistente que, aunque continuamente reprimido, defiende la afirmación del valor como una expresión de vida y lo interpreta como una potencia de creación. El principio de una excedencia de la voluntad sobre el conocimiento instrumental ha debido arrostrar, desde la Antigua Grecia en adelante, una vigorosa oposición, enfrentado a las jerarquías intelectuales impuestas sobre la vida por la filosofía dogmática. Pero esta corriente alternativa en la historia de la filosofía, de resistencias y líneas de fuga, continúa viviendo. Podemos recono-

---

[7] Véase Maurice Nussenbaum, «Juste valeur et actifs incorporels», *Revue d'économie financière* 71 (agosto de 2003), pp. 71-85.

[8] Sobre este doble método, véase Giorgio Agamben, *Signatura rerum,* Milán, Bollati Boringhieri, 2008 [ed. cast.: *Signatura rerum: sobre el método,* trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Barcelona, Anagrama, 2010].

[9] Aquí remitimos a la interpretación de la *Ética* de Spinoza por parte de Deleuze. Véase Michael Hardt, *Gilles Deleuze,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 [ed. cast.: *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico,* trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2004], y Antonio Negri, «Kairos, Alma Venus, Multitudo», *Time for Revolution,* trad. de Matteo Mandarini, Londres, Continuum, 2003 [ed. cast.: *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión: antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo,* trad. de Marta Malo de Molina y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2006].

cerla, por ejemplo, en la afirmación de Agustín de Hipona de una voluntad libre que eleva al ser humano al umbral de transformar el ser mismo. Contra el intelectualismo que identifica la verdad con la racionalidad instrumental, Agustín de Hipona afirma que la voluntad libre lo impregna todo: «Voluntas est quippe in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt» [«La voluntad está en efecto en todos ellos, y todos ellos no son sino voluntades]»[10]. Podemos reconocerla también, como nos recuerda Ernst Bloch, en la «izquierda aristotélica» de Ibn Sinā (Avicena) e Ibn Rushd (Averroes), que insisten en la creatividad de la materia y descubren, con la *eductio formarum* [extracción de las formas], las potencias humanas de interpretar y desarrollar las fuerzas de la vida[11]. De Duns Escoto a Nicolás de Cusa, de Spinoza a Nietzsche y Deleuze, podríamos trazar el mapa del desarrollo de estos dispositivos de excedencia y de performatividad ética. Esa genealogía alternativa culmina, tal vez, con una comprensión del amor como voluntad de poder, es decir, la producción ontológica de subjetividades comunes.

Sin embargo, necesitamos una nueva teoría del valor que esté fundada en la excedencia, en el atravesamiento del umbral. Debemos apuntar, en primer lugar, que no esperamos que esa teoría revele que el valor sea algo distinto que la percepción de un acontecimiento histórico. En la más poderosa de las experiencias teoréticas, que va de Marx a Nietzsche, el valor ya es considerado como una innovación históricamente determinada, es decir, una actividad constituyente. Wilhelm Dilthey lo resume acertadamente cuando escribe: «Todo cuanto el ser humano hace en esta realidad sociohistórica es producido por la entrada en juego de la voluntad; en la voluntad, el fin se torna en el agente bajo la apariencia del motivo»[12]. Asimismo, Michel de Certeau nos muestra cómo los *dispositivos* que operan en la investigación histórica de Foucault provocan una explosión de acontecimientos de vida, que preparan el futuro, «como la risa»[13]. Pero tenemos que ir más lejos. Estamos en el estadio de la explosión, tal y como la define Wittgenstein: una determinación singular, ética, nueva e irreductible.

Todo esto significa que una teoría del valor puede y debe ser interpretada como un *dispositivo* que, rompiendo con el determinismo, redefine la temporalidad y los

---

[10] Agustín de Hipona, *De civitate dei,* libro 14, cap. 7 [ed. cast.: *La ciudad de Dios,* trad. de José Cayetano Díaz de Beyral, Barcelona, Folio, 2003], citado en Heinz Heimsoeth, *Les Six grands thèmes de la métaphysique,* París, Vrin, 2003, p. 223 [ed. cast.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental,* trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1990].

[11] Ernst Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke,* Berlín, Rütten & Loening, 1952.

[12] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* vol. 1 de *Gesammelte Schriften,* Leipzig, Teubner, 1914, p. 47 [ed cast.: *Introducción a las ciencias del espíritu,* trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza, 1986].

[13] Michel de Certeau, «Le rire de Michel Foucault», *Revue de la Bibliothèque Nationale* 14 (invierno de 1984), pp. 10-16.

espacios de vida en términos creativos. Exceder es una actividad creativa. Una nueva teoría del valor tiene que basarse en las potencias de innovación económica, política y social que hoy son expresiones del deseo de la multitud. El valor es creado cuando la resistencia se torna desbordante, creativa e ilimitada y por ende cuando la actividad humana excede y determina una ruptura en el equilibrio de poder. Por consiguiente, el valor es creado cuando las relaciones entre los elementos constituyentes del proceso biopolítico y la estructura del biopoder se ven desequilibradas. Cuando el control sobre el desarrollo, que el Estado y los organismos colectivos del capital asumen para definir su propia legitimidad, ya no es capaz de contener la resistencia de la multitud, de la fuerza de trabajo, y de todo el conjunto de singularidades sociales, sólo entonces hay valor.

Esta hipótesis conduce a una serie de posiciones políticas. La primera y la más importante es *la fuerza de trabajo contra la explotación*. Los elementos que determinan el desequilibrio del poder de mando capitalista son la insubordinación, el sabotaje, la *jacquerie* industrial, las reivindicaciones de una renta básica, la liberación y la organización del trabajo intelectual de la multitud, etc. El poder capitalista puede rastrear y gobernar este desequilibrio de una manera estática o dinámica. La elección entre diferentes técnicas de contención y/o gobernanza viene dictada por la intensidad de las resistencias. Cuando las fuerzas excedentes de la multitud ganan, el sistema entra en un estado de crisis, y la represión puede ser impuesta sólo en los niveles más avanzados y sofisticados de la organización capitalista o, para ser más exactos, a partir de procesos de reforma en las estructuras de poder[14].

La segunda articulación en disputa, que plantea el concepto de actividad excedente desde la perspectiva de las subjetividades resistentes, pone *la singularidad contra la identidad.* Antes la mencionábamos, y en la sexta parte volveremos a analizar cómo la identidad representa un instrumento fundamental de mistificación y represión. En este contexto, actúa para neutralizar o aplastar los desarrollos producidos por las singularidades en la construcción de la multitud y el común mediante una dialéctica de la identidad. Sin embargo, las singularidades nunca pueden ser reducidas a una identidad, del mismo modo que la multitud nunca puede ser convertida en una unidad.

En tercer lugar, la hipótesis pone *el común contra la república de la propiedad.* Cuando el trabajo y la vida exceden, siempre apuntan a la construcción del común, que es el único signo de productividad hoy. Sin embargo, la república de la propiedad intenta subyugar, explotar y privatizar el común para redistribuirlo con arreglo

[14] Para una interpretación de la innovación económica como una ruptura histórica, en particular en la obra de Schumpeter, véase Adelino Zanini, *Economic Philosophy: Economic Foundations and Political Categories,* trad. de Cosma Orsi, Oxford, Peter Lang, 2008.

a las leyes de la propiedad individual y de la representación política liberal. Este proyecto asfixia a las singularidades y neutraliza la potencia del común. La política de la identidad burguesa de explotación capitalista y trascendencia republicana es en realidad una necropolítica o tanatopolítica. El biopoder reacciona en todas partes y siempre contra la actividad excedente de la producción biopolítica.

Así, pues, ¿cuál es la definición del valor desde el punto de vista económico? Ésta es una pregunta sin sentido a no ser que podamos convertir la economía en bioeconomía haciendo asimismo referencia a la biopolítica y la biosociedad, así como, evidentemente, ¡a la biorresistencia, la biorrevolución e incluso la biofelicidad! Mientras que los capitalistas han destruido la economía convirtiéndola en matemáticas, nos toca a nosotros devolverla al terreno de la vida y del antiguo significado de *oikonomia*. El valor económico se define por el proceso desbordante y excedente llevado a cabo por la actividad cooperativa (intelectual, manual, afectiva o comunicativa) contra y más allá de la regulación capitalista de la sociedad ejercida mediante las convenciones financieras del mercado. Si la *medida* del valor continúa teniendo algún significado, éste debe determinarse mediante el ejercicio democrático de la producción del común. Sería útil reclamar un viejo adagio para nosotros como comunistas: la libertad no es sólo un valor político sino, por encima de todo, un valor económico o, mejor dicho, un valor biopolítico. A partir de estas consideraciones políticas, podemos comenzar a explicar el movimiento excedente de la actividad social y del trabajo común. La ontología del presente indicada por la biopolítica de la producción tiene que complementarse, como veremos en la sexta parte, por una estructura radicalmente democrática.

Estamos proponiendo un camino empinado pero que ya ha sido recorrido. Cuando estudia el desarrollo de la resistencia obrera al capitalismo industrial, Marx traza un proceso de capacitación similar: «Fueron precisos tiempo y experiencia hasta que los trabajadores aprendieron a distinguir entre la maquinaria y su empleo por el capital, y trasladar sus ataques de los instrumentos materiales de la producción a la forma de sociedad que utiliza esos instrumentos»[15]. Los sujetos proletarios contemporáneos de la producción biopolítica también tienen que aprender adónde dirigir sus ataques, y esto se vuelve más fácil sólo por el hecho de que la multitud está ahora establecida en el común, y el capital es cada vez más reconocible sólo como un obstáculo.

---

[15] Karl Marx, *Capital,* cit., libro I, pp. 554-555.

SEXTA PARTE
Revolución

A menudo hemos escrito en letras de imprenta la palabra democracia. Sin embargo, no puedo dejar de repetir que se trata de una palabra cuyo verdadero significado esencial sigue dormido; aún no ha despertado, a pesar de la resonancia y de las muchas tempestades furiosas de las que han salido sus sílabas, de la pluma o de la lengua. Es una gran palabra, cuya historia, supongo, aún no ha sido escrita, porque esa historia aún no ha sido puesta en escena.

Walt Whitman, «Democratic Vistas»

6.1 Paralelismo revolucionario

> No tengo otra raza que aquella que me ha sido impuesta. No tengo país excepto aquel al que estoy obligado a pertenecer. No tengo tradiciones. Soy libre. Sólo tengo el futuro.
>
> Richard Wright, *España pagana*

> Como *mestiza* no tengo país, mi patria me expulsó... (Como lesbiana no tengo raza; mi propio pueblo me repudió, pero soy todas las razas porque lo *queer* en mí está en todas las razas.)
>
> Gloria Anzaldúa, *Borderlands*

> Siempre he sido de raza inferior.
> Arthur Rimbaud, «Una temporada en el infierno»

La política de la identidad en el purgatorio

La política de la identidad ha tenido mucha mala prensa últimamente. Por una parte, el reflejo dominante de la derecha (así como de partes considerables de la izquierda) consiste en mantener y supervisar un punto de vista ideológico «ciego ante la identidad», acusando a todo aquel que habla de las jerarquías sociales, las segregaciones y las heridas de la identidad de haberlas creado. La elección de Barack Obama como presidente de Estados Unidos no ha hecho más que reforzar las afirmaciones de que hemos entrado en una era «posracial». Por otra parte, y esto es más relevante para nuestros propósitos, muchas personas de la izquierda radical critican la política de la identidad por crear obstáculos a la revolución. El reconocimiento y la afirmación de identidades –clase, raza, género, sexualidad, incluso en ocasiones identidades reli-

giosas– puede poner de manifiesto heridas sociales, reza la argumentación, exigir la reparación de males sociales y crear armas para la revuelta y la emancipación, pero no puede operar la metamorfosis social y en particular la autotransformación necesaria para la revolución. Y, sin embargo, todos los movimientos revolucionarios están basados en la identidad. Tal es el interrogante al que nos enfrentamos: la política revolucionaria tiene que empezar por la identidad, pero no puede terminar allí. La cuestión no reside en plantear una separación entre política de la identidad y política revolucionaria sino, por el contrario, en seguir las corrientes revolucionarias paralelas de pensamiento y práctica dentro de la política de la identidad, las cuales, tal vez paradójicamente, apuntan todas a la abolición de la identidad. Dicho de otra manera, el pensamiento revolucionario no debería rehuir la política de la identidad, sino que, por el contrario, debe ocuparse de ella y aprender de ella.

Resulta inevitable que la identidad haya de convertirse en uno de los principales vehículos de la lucha dentro y contra la república de la propiedad, toda vez que la identidad misma se basa en la propiedad y en la soberanía. En un primer nivel, el dominio de la propiedad es un medio de crear identidad y de mantener la jerarquía. Por ejemplo, la propiedad está tan profundamente enredada con la raza no sólo porque en muchas partes del mundo la historia de los derechos de propiedad está profundamente incrustada en las sagas de la propiedad esclavista, sino también porque los derechos de tener y disponer de propiedad están racializados, con o sin la ayuda de estratagemas legalizadas de segregación. Asimismo, en todo el mundo los privilegios masculinos en la propiedad definen la subordinación femenina, desde las ideas de la mujer como propiedad y el tráfico de mujeres a las leyes de herencia y formas más sutiles de propiedad generizada. Sin embargo, en un segundo nivel más profundo, la identidad *es* propiedad. Las ideas del individuo soberano y del individualismo posesivo, que constituyen los orígenes de la ideología burguesa en los siglos XVII y XVIII, plantean la identidad como propiedad en un sentido filosófico: «Todo hombre tiene una *propiedad*», escribe John Locke, «de su propia *persona*»[1]. La identidad también funciona como propiedad desde el punto de vista material. La blancura es una propiedad, por ejemplo, explica Cheryl Harris, en la medida en que «la ley ha concedido a los "poseedores" de blancura los mismos privilegios y ventajas concedidos a los poseedores de otros tipos de propiedad»[2]. Aunque no alienable, como la mayoría de las formas de propiedad, la identidad es título y posesión que

---

[1] John Locke, *Second Treatise on Government*, cit., p. 19. Véase también C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cit.

[2] Cheryl Harris, «Whiteness as property», *Harvard Law Review* 106, 8 (junio de 1993), p. 1731. Véase también George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness*, Filadelfia, Temple University Press, ²2006.

ejerce los poderes de exclusión y jerarquía. La identidad es un arma de la república de la propiedad pero un arma que puede ser utilizada contra esta última.

En nuestra lectura de los proyectos revolucionarios en cada uno de los dominios de la identidad encontramos tres tareas comunes. La primera consiste en revelar la violencia de la identidad como propiedad y, de tal suerte, en cierto modo en reapropiarse de esa identidad. A este respecto, la «escena primordial» de la identidad afroamericana, por ejemplo, podría corresponder al grito de la tía Hester: Frederick Douglass relata en su autobiografía hasta qué punto la identidad de esclavo y la negritud en general están arraigadas para él en el terror de oír los gritos de su tía mientras es azotada por el amo[3]. Reconocer el hecho de la negritud, tal y como atestiguan también W. E. B. Du Bois y Frantz Fanon en relatos autobiográficos, es un descubrimiento no sólo de la diferencia, sino también y sobre todo de la subordinación colectiva y de la violencia. Y sin embargo la violencia de la identidad es en gran medida invisible, sobre todo para quienes no están sometidos a ella, lo que hace que resulte sumamente difícil impugnarla. Éste es uno de los significados de la célebre afirmación de Du Bois según la cual un velo aparta a los subordinados de la vista de la sociedad dominante. Están misteriosamente ocultos a la vista, invisibles, incluso cuando son aquellos que a plena luz del día limpian las casas, cuidan de los niños, producen las mercancías y en general sostienen las vidas de los dominantes. Así, pues, una tarea inicial de la insubordinación, que es la forma más extendida de política de la identidad hoy, exige atacar esta invisibilidad, derribando o alzándose por encima del velo y revelando las estructuras de jerarquía que recorren la sociedad.

Es bien posible que la lucha para visibilizar las violencias de la identidad sea hoy aún más urgente, en una era en la que el discurso dominante, sobre todo en América del Norte y Europa, proclama que las jerarquías de raza, género y clase se han visto superadas. Sí, hubo jerarquías sociales lamentables, reza la historia; hubo la esclavitud y las leyes de Jim Crow; hubo una subordinación generalizada de las mujeres bajo el patriarcado, represión y genocidio de las poblaciones nativas, la opresión de los trabajadores en las fábricas y talleres ilegales –pero, como todo ello pertenece al pasado, la sociedad debe ser «ciega ante la identidad»–. Un hombre negro en la Casa Blanca sirve de confirmación definitiva de este discurso. El mandato del feminismo, del activismo antirracista, de las luchas obreras y de otras políticas de la identidad ha terminado, de acuerdo con esta concepción, de tal suerte que las divisiones sociales de la identidad sólo se ven perpetuadas por parte de aquellos que continúan hablando de ellas. De esta suerte, se presenta a quienes promueven la

---

[3] Véase la invocación que Saidiya Hartman hace de Douglass y de su tía Hester en *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America,* Oxford, Oxford University Press, 1997.

conciencia de las desigualdades sociales desde el punto de vista de la identidad como los responsables de que se creen divisiones de identidad de clase, raza, género y otras identidades. A raíz de esto nos enfrentamos cada vez más a formas paradójicas de racismo «ciego ante el color», sexismo «ciego ante el género», opresión de clase «ciega ante la clase», etcétera[4].

Los estudiosos críticos de la raza en Estados Unidos, por ejemplo, explican que, mediante un giro irónico, una versión del paradigma jurídico de los derechos civiles ha salido victoriosa en la medida en que, en nombre del antirracismo, el discurso jurídico dominante que hoy prepondera prescribe perspectivas «ciegas ante la raza» en el pensamiento y la práctica jurídicas. Esta ceguera jurídica ante la raza, sostienen, no hace sino ocultar las jerarquías raciales y poner mayores dificultades para que sean combatidas con instrumentos jurídicos[5]. Desde la independencia, las oligarquías liberales en toda América Latina han movilizado una ideología análogamente «ciega ante la raza», intentando hispanizar a las poblaciones indígenas al objeto de erradicar al «indio» –mediante la educación, el matrimonio mixto y la migración (cuando no mediante el exterminio físico)– y hacer que los vestigios de las civilizaciones indígenas se vieran relegados a los museos, permaneciendo sólo como curiosidades turísticas. Por supuesto, tales discursos de integración nacional no han eliminado o en la mayoría de los casos ni siquiera han reducido la subordinación racial, sino que, por el contrario, tan sólo han hecho que la continuidad de la colonización sea menos visible y por ende más difícil de combatir[6]. Para citar un ejemplo más, la ideología de mercado es «ciega ante la clase» en la medida en que concibe a cada individuo como un propietario de mercancías libre e igual que acude al mercado con artículos para vender: los proletarios con su fuerza de trabajo y los capitalistas llevando dinero y propiedad. Pero esta ideología de mercado oculta la jerarquía y el poder de mando implicados en el proceso mismo de trabajo, junto con la violencia «económica» de la propiedad y la pobreza y la violencia «extraeconómica» de la conquista, el imperialismo, la exclusión y el control social que crea y mantiene las divisiones de clase. Confiamos en que los lectores ya estén plenamente familiarizados con estos argumentos y otros paralelos en todos los ámbitos de identidad, que incluyen las formas ocultas de violencia sexual que sufren las mujeres, algunas veces al amparo del matrimonio y de la familia, y la violencia de la homofobia y de la heteronormatividad.

---

[4] Véase, por ejemplo, Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States,* Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2003.

[5] Véase, por ejemplo, Gary Peller, «Race Consciousness», *Critical Race Theory,* Kimberlé Williams Crenshaw *et al.* (eds.), Nueva York, New Press, 1996, pp. 127-158.

[6] Véase, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui, *Oppressed but not defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Quechwa in Boltvia, 1900-1980,* Ginebra, United Nations Research Institute for Social Development, 1987.

Por supuesto, la violencia y la jerarquía de la identidad no son, por supuesto, tan sólo un problema de conciencia (o de intolerancia y prejuicio); antes bien, como otras formas de propiedad, la identidad mantiene la jerarquía principalmente a través de las estructuras e instituciones sociales. De esta suerte, la tarea positiva inicial de la política de la identidad en los diferentes ámbitos consiste en combatir la ceguera y en hacer visibles los mecanismos y regímenes, brutalmente reales pero casi siempre ocultos, de subordinación, segmentación y exclusión social que operan con arreglo a la identidad. Hacer visible la subordinación de la identidad como propiedad implica, en cierto sentido, reapropiarse de la identidad. Así, pues, esta primera tarea de la política de la identidad podría colocarse en el lugar que *la expropiación de los expropiadores* ocupa en el discurso comunista tradicional.

Sin embargo, con demasiada frecuencia la política de la identidad comienza y termina esta primera tarea, asociándola a veces a pálidas declaraciones de orgullo y afirmación. Los proyectos de identidad para revelar la violencia y la jerarquía sociales encallan cuando se empeñan en la herida, creando, afirma Wendy Brown, una inversión de grupo encaminada a mantener el estatus de herido con una actitud de *resentimiento*. La identidad es considerada como una posesión, podríamos decir, y es defendida como propiedad. La ausencia que más llama la atención en esta política de la identidad, tal y como insiste Brown, es el impulso de libertad que debería ser su base[7]. De hecho, algunos de los estudios recientes más apasionantes en teoría feminista y estudios negros defienden una vuelta al discurso de la libertad, que solía animar el centro del feminismo y del radicalismo negro. Fred Moten, por ejemplo, no (o no sólo) concibe la negritud como la marca del sometimiento y la subordinación, sino como una posición de poder y agencia. La «esencia performativa de la negritud» es la resistencia a la esclavitud o, más en general, la búsqueda de la libertad[8]. En cierta medida, Moten se hace eco de la frecuente referencia de Du Bois a los poderes de emancipación como uno de los dones especiales del pueblo negro y de las afirmaciones de Cedric Robinson según las cuales la libertad y el poder son elementos centrales de toda la tradición del radicalismo negro[9]. Linda Zerilli, de un modo análogo, intenta reclamar el feminismo como una práctica de libertad, regresando así a algunas corrientes poderosas de comienzos de la segunda ola del feminismo. En la concepción de Zerilli, un feminismo centrado en la libertad se preocupa no tanto de conocer (y de revelar, por ejemplo, los modos en los que las mujeres

---

[7] Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

[8] Fred Moten, *In The Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003. Véase también Robin Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination,* Boston, Beacon Press, 2002.

[9] Sobre la tradición del radicalismo negro, véase Cedric Robinson, *Black Marxism,* Londres, Zed, 1983.

están subordinadas socialmente), sino más bien de hacer –«de transformar, de construir mundos, de comenzar de nuevo»–[10]. Considerando otro ejemplo análogo, la tradición del marxismo revolucionario presenta la identidad proletaria como un arma contra el capital y como un motor de la lucha de clases, no sólo revelando la violencia y el sufrimiento de la clase obrera, sino también construyendo una figura del poder obrero capaz de contraatacar el capital y obtener libertad de ello. Así, pues, la segunda tarea de la política de la identidad consiste en pasar de la indignación a la rebelión contra las estructuras de dominación utilizando la identidad subordinada como una arma en la búsqueda de la libertad –ocupando así el papel que desempeñaba la tradicional *conquista del poder del Estado.*

La segunda tarea de la política de la identidad, la lucha por la libertad, obra en contra del riesgo de apego a la herida y se centra en la victimización, pero no garantiza que el proceso no quede fijado en la identidad y quede en un punto muerto. Cuando la libertad se configura como la emancipación de un sujeto existente, la identidad deja de ser una máquina de guerra y se torna en una forma de soberanía. La identidad como propiedad, aun rebelde, siempre puede encajar dentro de las estructuras dominantes de la república de la propiedad.

Una versión de la política de la identidad que hace que el proceso se detenga como venimos diciendo, particularmente extendida en la década de los noventa, la plantea como un problema de reconocimiento, guiada a menudo por la lógica de la dialéctica hegeliana. La lucha por el reconocimiento en la obra de algunos de sus defensores más prominentes, como Charles Taylor y Axel Honneth, apunta a la expresión de las identidades existentes, a la afirmación de su autenticidad y en última instancia a la construcción de un marco multicultural de respeto y tolerancia mutuas para todas las expresiones de identidad. Sustituyendo de esta suerte la política por la moralidad, el reconocimiento reduce la búsqueda de la libertad a un proyecto de expresión y tolerancia. Aquí la crítica marxiana de la dialéctica de Hegel vuelve a resultar útil: tan sólo afirma lo que existe en vez de crear lo nuevo. La identidad deja así de ser un medio para tornarse en un fin[11].

Otra versión de la política de la identidad que lleva el proceso a este tipo de atolladero se caracteriza por el nacionalismo, entendido en un sentido bastante amplio

---

[10] Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 65.

[11] Véase Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition,* Princeton, Princeton University Press, 1994 [ed. cast.: *El multiculturalismo y la «política de la diferencia»*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003]; Axel Honneth, *The Struggle for Recognition,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1996 [ed. cast.: *La lucha por el reconocimiento,* trad. de Manuel Ballestero, Barcelona, Crítica, 1997], y la provechosa crítica de la política del reconocimiento que lleva a cabo Nancy Fraser en *Justice Interruptus,* Nueva York, Routledge, 1996.

como el esfuerzo por hacer soberana la identidad. El nacionalismo negro en Estados Unidos, por ejemplo, que se inspira en las luchas anticoloniales y en sus objetivos de liberación nacional, rara vez se configura en términos territoriales, sino que apunta a la soberanía de la identidad racial, que implica la separación y la autodeterminación, controlar la economía de la comunidad, patrullar la comunidad, etc. No cuesta pensar en determinadas corrientes de la política feminista que se caracterizan asimismo por el nacionalismo de género, o políticas gay y lésbicas por el nacionalismo gay y lésbico, y hay una larga y compleja historia de la política obrera que cobra la forma del nacionalismo obrero. En cada uno de los casos, la metáfora de la nación remite a la separación relativa de la comunidad respecto a la sociedad en su conjunto, y sugiere la construcción de un pueblo soberano. Todos estos nacionalismos, a diferencia de las luchas multiculturalistas por el reconocimiento, son formaciones combativas que constantemente se rebelan contra las estructuras de subordinación. Sin embargo, tales nacionalismos terminan reforzando la fijeza de la identidad. Todo nacionalismo es una formación disciplinaria que impone la obediencia de las reglas de la identidad, vigilando el comportamiento de los miembros de la comunidad y su separación respecto a otros. Por razones como éstas, algunos de los defensores más revolucionarios del nacionalismo negro, como Malcolm X y Huey Newton, abandonaron finalmente las posiciones nacionalistas, como veremos en breve. La clave para superar las dos primeras tareas de la identidad hacia una política revolucionaria consiste en asegurarse de que hacer visibles la violencia y la subordinación, rebelarse contra ellas y luchar por la libertad no se limiten a volver a la identidad y detenerse allí. Para tornarse revolucionaria, la política de la identidad tiene que encontrar un modo de seguir avanzando.

La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* tiene aquí un valor crucial: mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser *quien verdaderamente eres,* la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación, la libertad de determinar *lo que puedes devenir.* La política fijada en la identidad inmoviliza la producción de subjetividad; en cambio, la liberación exige emprender y hacerse con el control de la producción de subjetividad, haciendo que ésta siga avanzando.

La revolución es monstruosa

Una tercera tarea política es necesaria para respaldar las dos primeras tareas, hacer que la función rebelde de la identidad continúe avanzando y conducir la política de la identidad a un proyecto revolucionario: luchar por su propia abolición. La autoabolición de la identidad es la clave de comprensión del modo en que la política revolucionaria puede comenzar con la identidad pero no quedarse en ella. Este proceso para-

dójico podría dar la impresión de una negación dialéctica, pero en realidad, como veremos, es un movimiento estrictamente positivo de autotransformación y metamorfosis. Éste es además el criterio que distingue las corrientes revolucionarias del feminismo, la política de la raza, la política de la clase y otras políticas de la identidad de todas las versiones no revolucionarias.

La tradición comunista revolucionaria nos ofrece tal vez el mejor ejemplo para comprender esta proposición paradójica. Conforme a esta tradición, el proletariado es la primera clase verdaderamente revolucionaria en la historia humana, en la medida en que está empeñada en su propia abolición como clase. La burguesía intenta preservarse constantemente, como hicieran la aristocracia y todas las clases dominantes anteriores. «Para luchar contra el capital», escribe Mario Tronti, «la clase obrera debe luchar contra sí misma en la misma medida en que lo hace contra el capital [...]: lucha obrera contra el trabajo, lucha del obrero contra sí mismo» –dicho de otra manera, la política de la identidad apuntaba a la abolición de la propia identidad–[12]. Esta proposición comunista no es tan paradójica como podría parecer en un primer momento, puesto que los obreros revolucionarios no aspiran a destruirse a sí mismos, sino la identidad que los define como obreros. Dicho de otra manera, el principal objeto de la lucha de clases no consiste en matar a capitalistas, sino en demoler las estructuras e instituciones sociales que mantienen su privilegio y su autoridad, aboliendo también de tal suerte las condiciones de la subordinación proletaria. El *rechazo del trabajo* es un lema central de este proyecto, que hemos explorado extensamente en otro lugar. El rechazo del trabajo y en última instancia la abolición del obrero no significa el final de la producción y la innovación, sino la invención, más allá del capital, de relaciones de producción todavía inimaginables que permitan y faciliten una expansión de nuestras potencias creativas[13]. Este movimiento más allá de la identidad obrera resume y lleva adelante las dos primeras tareas, hacer visibles las formas estructurales e institucionales de violencia y jerarquía que determinan su subordinación como obreros y luchar por liberarse de ellas. Por supuesto, aquí no cabe el reconocimiento o la afirmación de la identidad obrera y la posesión de la identidad como propiedad excepto como un arma encaminada a su abolición. De esta suerte, el proyecto de abolición de la identidad ocupa el papel que desempeñaban tradicionalmente la *abolición de la propiedad y*

---

[12] Mario Tronti, *Operai e capitale,* cit., p. 260.

[13] Para una breve definición del rechazo del trabajo, véase Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 263. Véase también Antonio Negri, *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy,* trad. de Timothy Murphy y Arianna Bove, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: *Los libros de la autonomía obrera,* trad. de Marta Malo de Molina y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2004], y Mario Tronti, «The Strategy of Refusal», *Autonomia: Post-Political Politics,* Sylvère Lotringer y Christian Marazzi, Cambridge, Mass., MIT Press, 2008, pp. 28-34 [ed. cast.: *Obreros y capital,* cit.].

la abolición del Estado. Para que el comunismo revolucionario sea un proyecto no de emancipación sino de liberación –no emancipación *del* trabajo sino liberación *respecto al* trabajo–, debe poner en marcha un proceso de autotransformación más allá de la identidad obrera.

Esta formulación ayuda a esclarecer la distinción entre formas revolucionarias y no revolucionarias de política de clase. Las políticas revolucionarias no aspiran sólo a la mejora de las condiciones de los trabajadores dentro de las estructuras sociales capitalistas. Consiguiendo mejores condiciones de trabajo, salarios más altos, mejores servicios sociales, mayor representación en el gobierno y otras reformas, los trabajadores pueden obtener reconocimiento y tal vez incluso emancipación pero sólo conservando su identidad *como trabajadores*. La política de clase revolucionaria debe destruir las estructuras e instituciones de la subordinación obrera, aboliendo así la identidad obrera en cuanto tal, poniendo en marcha la producción de subjetividad y un proceso de innovación social e institucional. Asimismo, una política de clase revolucionaria no aspira a que los trabajadores tomen el poder como nueva clase dominante, continuando de tal suerte la larga historia de una clase social que sustituye a la otra en la sede del poder. Tampoco puede aspirar a crear igualdad social universalizando una de las identidades de clase existentes, haciendo que todo el mundo sea burgués o proletario. Cada uno de estos proyectos no revolucionarios deja intacta la identidad obrera, mientras que un proceso revolucionario debe abolirla. Ahora bien, ¿qué sería la sociedad y cómo produciría sin capitalistas y obreros? Esto es precisamente lo que exploramos en la quinta parte y a lo largo de este libro desde el punto de vista de la producción autónoma de riqueza común.

Rogamos pongan fin a sus temores quienes piensen que esa abolición revolucionaria de la identidad socavaría las dos primeras tareas de la política de la identidad o conduciría al caos y a un abismo de indiferenciación social. No tardaremos en considerar de nuevo estas cuestiones. Primero queremos extender este análisis a otros ámbitos de identidad y reconocer hasta qué punto en cada uno de ellos lo que es revolucionario también se define, de manera análoga, por la autoabolición de la identidad.

El feminismo revolucionario se distingue de otras perspectivas feministas por su aspiración a la abolición del género. Además de demostrar que una no nace mujer, sino que se hace, revelar las violencias del patriarcado, rebelarse contra sus instituciones sociales, exigir la igualdad y la emancipación de las mujeres, el feminismo revolucionario busca la abolición de la mujer como una identidad. «El feminismo revolucionario prometía», explica Wendy Brown, «que podíamos convertirnos en nuevos hombres y mujeres, que podíamos literalmente tomar en nuestras manos las condiciones que producen el género para producirlo de manera diferente, que no sólo las leyes y otras instituciones podían ser purgadas de prejuicios de género, sino que los seres humanos mismos podían ser producidos más allá del género tal y como lo

ha conocido la historia»[14]. Gayle Rubin había articulado previamente el objetivo como la «eliminación del sistema social que crea [...] el género»[15]. Tal vez las corrientes contemporáneas del feminismo «centrado en la libertad», tales como el trabajo de Linda Zerilli que mencionábamos anteriormente, deberían considerarse en consonancia con esta concepción del feminismo revolucionario, en la medida en que la búsqueda de la libertad no se concibe como un proceso de emancipación, sino de liberación, que no conserva y afirma la identidad de género, sino que abole la identidad y transforma las relaciones de género. Donna Haraway llama sencillamente a esta propuesta revolucionaria «el sueño utópico de [...] un mundo monstruoso sin género»[16]. El proyecto revolucionario va más allá de la visión reformista de la emancipación –un mundo no sin diferencia de género, sino sin jerarquía de género– y busca la abolición de la identidad misma. Habrá diferencias, y ciertamente una proliferación de singularidades pero nada de lo que en la actualidad reconocemos como género. De esta suerte, el feminismo revolucionario es monstruoso en el sentido de Rabelais, rebosante de potencias de creatividad e invención.

La política *queer* bien puede ser, desde esta perspectiva, la forma de la política de la identidad más claramente revolucionaria toda vez que, en la obra de sus defensores más importantes, tales como Michael Warner, Judith Butler y Eve Sedgwick, vincula inextricablemente la política de la identidad con una crítica de la identidad. Dicho de otra manera, la política *queer* revela las violencias y subordinaciones de la heteronormatividad y la homofobia junto con otras jerarquías de género; propone proyectos para luchar contra las mismas, pero al mismo tiempo trata, a menudo mediante procesos de lo que José Muñoz llama «desidentificación», de abolir (o al menos desestabilizar y problematizar) «al homosexual» como identidad, así como la mujer, el hombre y otras identidades de género. «*Queer* [...] es una categoría de la identidad», sostiene Annamarie Jagose, «que no tiene interés en consolidarse o incluso estabilizarse [...]. *[Q]ueer* no es tanto una identidad como una *crítica* de la identidad»[17]. Sin embargo, debemos señalar que en la obra de muchos otros autores y cada vez más en el discurso público hoy día, *queer* no se utiliza como una crítica de la identidad, sino sencillamente como otra categoría de identidad, a menudo como una forma de referirse a LGTB (lésbica, gay, transgénero/transexual y bisexual). Del mismo modo que hemos señalado divisiones conceptuales (y políticas) en otros ámbitos de identidad entre corrientes no revolucionarias y revolucionarias, asimismo los cam-

---

[14] Wendy Brown, *Edgework,* Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 108.

[15] Gayle Rubin, «The Traffic in Women», *The Second Wave of Feminism,* Linda Nicholson (ed.), Nueva York, Routledge, 1991, p. 181.

[16] Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto», *Simians, Cyborgs, and Women,* cit., p. 181.

[17] Annamarie Jagose, *Queer Theory: An Introduction,* Nueva York, NYU Press, 1996, p. 131.

pos de la teoría y de la política *queer* están divididos entre los proyectos de defensa que afirman lo *queer* como identidad y propuestas que esgrimen lo *queer* como una antiidentidad para socavar y abolir todas las identidades de género y poner en marcha una serie de devenires[18].

El radicalismo negro, sobre todo en América del Norte, el Caribe, Gran Bretaña y otras localizaciones de la diáspora, cuenta también con una fuerte tradición fundada en una propuesta revolucionaria análoga a la que encontramos en otros ámbitos de identidad, que complementa la rebelión contra la supremacía blanca con un proceso de abolición de la negritud. «No propongo», escribe Fanon al principio de su carrera, «ni más ni menos que la liberación del hombre de color respecto a sí mismo»[19]. Esta liberación respecto a sí mismo es la autoabolición de la identidad –que marca no sólo la destrucción de la jerarquía racial, sino también la abolición de la raza tal y como la conocemos y, de tal suerte, en palabras de Fanon, la creación de una nueva humanidad–. La búsqueda de la libertad que citábamos antes en la obra de Fred Moten y que resulta central para la tradición del radicalismo negro implica esa propuesta revolucionaria cuando la libertad es concebida no como emancipación, sino como liberación y por ende como la transformación de la humanidad más allá de la identidad racial. Resulta interesante señalar a este respecto que Malcolm X y Huey Newton finalmente pusieron en tela de juicio y abandonaron las posiciones nacionalistas negras que habían defendido anteriormente cuando reconocieron un conflicto entre la afirmación nacionalista de la identidad y los proyectos revolucionarios. Newton, en particular, desplaza progresivamente el marco revolucionario del nacionalismo al internacionalismo y por último al «intercomunalismo», en un esfuerzo para designar un marco político para la liberación que implique la abolición de la identidad racial y de sus estructuras de subordinación[20]. Por último, leemos también esta propuesta revolucionaria como la base de los esfuerzos de Paul Gilroy para desplazar el discurso de la política negra hacia una abolición de la raza.

---

[18] Para excelentes resúmenes de esta división dentro de la teoría *queer* y, más en general, las variaciones de lo que se entiende por *queer,* véase Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory,* Nueva York, NYU Press, 2003, pp. 37-56, y Annamarie Jagose, *Queer Theory,* cit., pp. 101-132.

[19] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* cit., p. 8. Lewis Gordon hace hincapié en el llamamiento de Fanon a un nuevo humanismo en *Fanon and the Crisis of European Man,* Nueva York, Routledge, 1995.

[20] Para Malcolm X, véase «The Young Socialist Interview», *By Any Means Necessary,* Nueva York, Pathfinder, 1992, pp. 179-188, especialmente p. 181; y Angela Davis, «Meditations on the Legacy of Malcolm X», *The Angela Y. Davis Reader,* Joy Jones (ed.), Oxford, Blackwell, 1998, pp. 279-288. Para Huey Newton, véase Erik Erikson y Huey Newton, *In Search of Common Ground,* Nueva York, Norton, 1973, pp. 27-32; Judson Jeffries, *Huey P. Newton: The Radical Theorist,* Jackson, University of Mississipi Press, 2002, pp. 62-82, y Alvaro Reyes, «Huey Newton e la nascita di autonomia», *Gli autonomi,* vol. 2, Sergio Bianchi y Lanfranco Caminiti (eds.), Roma, Derive/approdi, 2008, pp. 454-476.

Mientras que, según Gilroy, hoy la identidad racial se ha tornado aparentemente fija e insuperable, en el mejor de los casos un objeto de reconocimiento, él propone en cambio «exigir la liberación no sólo respecto a la supremacía blanca, que no deja de ser urgentemente necesaria, sino respecto a todo pensamiento racializador y raciológico, respecto al ver racializado, el pensar racializado y el pensar racializado sobre el pensar»[21]. Por supuesto, la raza ha de ser destruida, si hemos de seguir hasta el final la propuesta de Gilroy, no sólo como un objeto de pensamiento, sino también y con mayor motivo como estructuras e instituciones sociales de jerarquía, segregación y dominación. La abolición de la identidad implica, una vez más, la abolición de la propiedad y de la soberanía. Sólo un proyecto de liberación que no sólo destruya la negritud como una identidad de subordinación, sino la negritud en cuanto tal junto a la blanquitud y todas las demás identidades raciales, hace posible la creación de una nueva humanidad[22].

Estas propuestas revolucionarias paralelas que surgen de la política de la identidad se topan con dos críticas importantes que hacen hincapié en aspectos esenciales del proyecto revolucionario. La primera afirma que la propuesta de abolir la identidad socava la capacidad de la política de la identidad de revelar y luchar contra la opresión social –dicho de otra manera, que nuestra tercera tarea contradice las dos primeras, despojándolas de las necesarias herramientas analíticas y políticas–. Desde esta perspectiva, esforzarse por abolir la identidad no hace sino alimentar la estrategia dominante y reaccionaria de hacer invisible la identidad y sus jerarquías. Por ejemplo, muchas estudiosas feministas critican la obra de Judith Butler, en particular *El género en disputa* y *Bodies That Matter,* por poner en tela de juicio y desestabilizar la categoría de mujer. Sin identidad de género como fundamento, sería imposible resaltar y analizar las jerarquías de género y luchar contra ellas[23]. Los argumentos de Paul Gilroy contra la conciencia de raza que sugieren el objetivo de abolir la identidad de raza se topan con objeciones análogas: sin el pensamiento de raza no hay manera de hacer visible la violencia del racismo, y sin identidad negra no hay figura

---

[21] Paul Gilroy, *Against Race,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 40.

[22] Paralelamente a las tradiciones revolucionarias negras, ha surgido en Estados Unidos un «nuevo abolicionismo» que aspira a destruir la blanquitud. Debemos abolir la raza blanca por todos los medios necesarios, escriben estos autores con una atractiva retórica incendiaria, haciendo referencia a la abolición de los privilegios de la blanquitud. Véase David Roediger, *Towards the Abolition of Whiteness,* Nueva York, Verso, 1994, y Noel Ignatiev y John Garvey (eds.), *Race Traitor,* Nueva York, Routledge, 1996.

[23] Toril Moi, por ejemplo, apoyándose principalmente en Simone de Beauvoir, sostiene que la categoría de mujer no es tan problemática como sugiere Butler. Véase *What Is a Woman? and Other Essays,* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 3-120.

de rebelión para la lucha contra la supremacía blanca[24]. Tales críticas resaltan el hecho de que las tres tareas son inseparables. Sin las dos primeras, luchar por la tercera –abolir la identidad– es ingenuo y corre el riesgo de hacer que las jerarquías existentes se tornen más difíciles de cuestionar. Pero, sin la tercera tarea, las dos primeras permanecen atadas a las formaciones de identidad, incapaces de embarcarse en un proceso de liberación. Y además, aunque en aras de la claridad de la explicación las hemos presentado como una secuencia –primera, segunda y tercera–, estas tareas deben ser llevadas a cabo simultáneamente, sin, por ejemplo, postergar el momento revolucionario a un futuro indefinido.

Una segunda crítica de la propuesta revolucionaria en los diferentes ámbitos de la identidad se hace en nombre de la diferencia, con la advertencia de que la abolición de la identidad tendrá como resultado la destrucción de la diferencia en cuanto tal, dejándonos con un campo social indiferente. Por ejemplo, hay quienes temen que las utopías *queer* y feministas de un mundo más allá del género estarán pobladas por seres andróginos, carentes de diferencia y deseo. Es importante reconocer que la abolición de la identidad –de la identidad de género en este caso– no implica la destrucción de la diferencia en cuanto tal, que hace que todo sea lo mismo. Por el contrario, da inicio a la puesta en libertad y la proliferación de diferencias –diferencias que no marcan jerarquías sociales–. Eve Sedgwick, por ejemplo, observa –o, a decir verdad, se queja– de que toda la miríada de diferencias de nuestros deseos sexuales están encerradas en dos categorías, homosexual o heterosexual, definidas únicamente por el género del objeto de nuestros deseos. Si pudiéramos quitarnos esas anteojeras, veríamos que el universo de deseos sexuales está lleno de innumerables diferencias que a menudo son más importantes que ésta[25]. Una vez que lo heterosexual y lo homosexual son abolidos junto con las dos identidades de género, puede irrumpir una multitud de diferencias sexuales –como solían decir Deleuze y Guattari, no dos sexos o cero sexos, sino *n* sexos–[26]. De modo análogo, Paul Gilroy usa el concepto de diáspora para concebir una sociedad no racial caracterizada por una proliferación de diferencias. La condición y la perspectiva de la diáspora, explica, no implica ninguna nostalgia de un origen inmutable y de su identidad pura y fija, sino que, por el contrario, esclarece la riqueza y la creatividad social que la mezcla y el movimiento hacen posible. De esta suerte, Gilroy imagina una sociedad de-

---

[24] Hortense Spillers, por ejemplo, no impugna el objetivo de la «ausencia de raza», pero pone en tela de juicio el camino que Gilroy establece para llegar a ese destino. Véase «Über against Race», *Black Renaissance/Renaissance Noire* 3, 2 (primavera de 2001), pp. 59-68.

[25] Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet,* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 1-66 [ed. cast.: *Epistemología del armario,* trad. de Teresa Bladé, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998].

[26] Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus,* cit., p. 296.

finida por la «convivialidad», es decir, por la cohabitación y la libre interacción de diferencias sociales, una situación que ve emerger en la vida social multicultural de las metrópolis británicas[27]. Y un proyecto revolucionario tiene que crear, más allá del reconocimiento multicultural de las identidades raciales, una convivialidad entre diferencias proliferantes que ya no reconocemos como raciales.

En este punto, tras haber seguido hasta aquí la cuestión de la identidad a través de sus tres tareas políticas principales, tenemos que reconsiderar el concepto porque, de hecho, para el proceso que estamos analizando aquí, antes que la identidad resulta más útil la *singularidad,* un concepto con una larga historia en el pensamiento europeo, desde Duns Escoto a Spinoza y de Nietzsche a Deleuze. (Véase *De homine* 2 al final de la quinta parte sobre esta línea alternativa del pensamiento europeo.) Respecto a la identidad, el concepto de singularidad se define por tres características principales, todas las cuales la vinculan intrínsecamente con la multiplicidad. En primer lugar, toda singularidad apunta y se define por una multiplicidad fuera de sí misma. Ninguna singularidad puede existir o ser concebida por sí sola, sino que tanto su existencia como su definición derivan necesariamente de sus relaciones con las demás singularidades que constituyen la sociedad. En segundo lugar, toda singularidad apunta a una multiplicidad dentro de sí misma. Las innumerables divisiones que segmentan por todas partes una singularidad no socavan sino que en realidad constituyen su definición. En tercer lugar, la singularidad está siempre comprometida en un proceso de devenir diferente –una multiplicidad temporal–. A decir verdad, esta característica se desprende de las dos primeras en la medida en que las relaciones con las demás singularidades que constituyen la multiplicidad social y la composición interna de la multiplicidad dentro de cada singularidad están constantemente en flujo[28].

Desplazar nuestra perspectiva de la identidad a la singularidad aclara sobre todo el momento revolucionario del proceso. Mientras que desde el punto de vista de la identidad este proceso sólo puede comprenderse desde el punto de vista negativo y paradójico de la autoabolición, desde el punto de vista de la singularidad se trata más bien de un momento de metamorfosis. Y en este contexto no tiene nada de misterioso que el proceso revolucionario tenga como resultado una proliferación de diferencias, toda vez que la naturaleza de las singularidades consiste en devenir

---

[27] Sobre la idea de diáspora e hibridación de Gilroy, véase Paul Gilroy, *Against Race*, cit., pp. 97-133. Sobre la convivialidad, véase su *After Empire,* Oxfordshire, Routledge, 2004, pp. xi y *passim.* [ed. cast.: *Después del imperio: ¿melancolía o cultura de la convivialidad?,* trad. de Clara Ramírez Barat, Barcelona, Tusquets, 2008].

[28] La singularidad funciona como un término técnico en los vocabularios de Gilles Deleuze, Alain Badiou y una serie de filósofos franceses contemporáneos. Nuestra definición del concepto comparte con la suya una insistencia en la relación entre singularidad y multiplicidad.

diferente. De esta suerte, el concepto de singularidad, con sus multiplicidades y metamorfosis, tiene también el mérito de disolver todas las ilusiones dialécticas que suelen afligir a los discursos sobre la identidad. La singularidad indica el común como un campo de multiplicidades y de tal suerte destruye la lógica de la propiedad. Lo que la identidad es a la propiedad, la singularidad lo es al común. Por lo tanto, la distinción entre identidad y singularidad corresponde a la que existe entre las dos ideas de conquista de la libertad que citábamos anteriormente: las identidades pueden ser emancipadas, pero sólo las singularidades pueden liberarse a sí mismas.

No debemos olvidar que este proceso revolucionario de la abolición de la identidad es monstruoso, violento y traumático. No intentes salvarte a ti mismo –¡es más, tu propio *sí mismo* tiene que ser sacrificado!–. Esto no significa que la liberación nos arroje a un mar de indiferencia sin objetos de identificación, sino que las identidades existentes ya no servirán de sostén. Muchos se apartarán de la orilla e intentarán seguir siendo quienes son antes de sumergirse en las aguas desconocidas de un mundo sin raza, género u otras formaciones de identidad. La abolición también exige la destrucción de todas las instituciones de la corrupción del común de las que hablábamos anteriormente, tales como la familia, la corporación y la nación. Esto implica una batalla a menudo violenta contra los poderes dominantes y también, toda vez que estas instituciones definen en parte quiénes somos ahora, una operación seguramente más dolorosa que el derramamiento de sangre. La revolución no es para los corazones delicados. Es para monstruos. Uno tiene que desprenderse de lo que es para descubrir lo que puede devenir.

Ensamblajes revolucionarios

Después de haber bosquejado las tres tareas principales de la política de la identidad –o, a decir verdad, de la política de la singularidad–, tenemos que analizar las relaciones entre singularidades. ¿Hasta qué punto concuerdan o entran en conflicto entre sí las luchas de raza, género y sexualidad? Resaltando las tareas comunes a los diferentes ámbitos de identidad, hemos hecho hincapié hasta ahora en la naturaleza paralela tanto de las formas de subordinación como de los procesos de rebelión y liberación. Ahora tenemos que centrarnos en los conflictos y en los medios de abordarlos.

La política de la identidad, por su concepto mismo, asume un cierto paralelismo –las estructuras de subordinación racial comparten algunos elementos comunes con los de la subordinación de género, la subordinación de clase, etc.– que hace posible procesos de traducción entre las tradiciones analíticas y políticas. Estas traducciones, que han sido extraordinariamente productivas para estudiosos y activistas, no implican la mismidad –las analíticas y las estrategias a cuyo través funcionan y pue-

den ser combatidas las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad son cualitativamente diferentes–, sino que la traducción se apoya positivamente en el común.

Esta base en el común no niega que las identidades están divididas y entran en conflicto. El concepto de *interseccionalidad* pone provechosamente de relieve la división en dos aspectos principales. En primer lugar, las identidades múltiples intersecan, lo que quiere decir que las estructuras de violencia y jerarquía coinciden en determinados sujetos, tales como las lesbianas negras y los campesinos aimara. Esto significa que cada identidad está dividida internamente por otras: las jerarquías raciales dividen géneros y clases; las jerarquías de género dividen razas y clases; etc. (Esta multiplicidad interna es una razón que hace de la singularidad, como decíamos, un concepto más adecuado que la identidad.) En segundo lugar, las agendas políticas de las diferentes identidades no coinciden necesariamente, sino que a menudo son separadas, divergentes o incluso entran en conflicto. Revelar y luchar contra la violencia racial, por ejemplo, no contribuye necesariamente a la lucha contra la subordinación de género; por el contrario, históricamente las luchas antirracistas, junto con las luchas obreras, casi siempre han ignorado e incluso han contribuido a la subordinación de género. Dicho de otra manera, el análisis interseccional pone de relieve el hecho de que, aunque las formas intersecantes de violencia y subordinación que las identidades sufren son paralelas en algunos aspectos, los proyectos políticos para abordarlas pueden entrar en conflicto –y, según algunos, no pueden dejar de hacerlo–. Sin embargo, en el contexto de nuestro análisis, mientras que las luchas por el reconocimiento, la afirmación e incluso la emancipación de las identidades pueden de hecho entrar necesariamente en conflicto, los movimientos de liberación de las singularidades tienen el potencial de articularse unos con otros en desarrollos paralelos. El análisis interseccional demuestra, no obstante, que la articulación y los paralelismos no son automáticos, sino que tienen que ser conquistados[29].

De hecho, cuando pensamos el paralelismo con arreglo al modelo proporcionado por Spinoza, se torna en un medio para comprender y desarrollar las lecciones de la interseccionalidad. El llamado paralelismo de Spinoza se define por su proposición según la cual «el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas»[30]. Spinoza insiste en que los dos atributos, pensamiento y extensión, son relativamente autónomos –la mente no puede hacer que el cuerpo actúe o el cuerpo hacer que la mente piense– y sin embargo los desarrollos en los ámbitos del pensamiento y la extensión proceden en el mismo orden y conexión

---

[29] Para una propuesta clásica de análisis interseccional, véase Kimberlé Williams Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review* 43, 6 (julio de 1991), pp. 1241-1299.

[30] Baruch Spinoza, *Ethics,* cit., parte segunda, proposición 7, p. 247.

porque ambos participan en y expresan una sustancia común. De esta suerte, concebir los dominios de la identidad en la posición de atributos hace hincapié en la autonomía relativa de cada uno. Del mismo modo que la mente no puede hacer que el cuerpo actúe, la lucha de clases no ataca necesariamente la homofobia y la heteronormatividad, etc. Y sin embargo los caminos de la rebelión y la liberación, las metamorfosis de las singularidades en cada ámbito pueden (y, a nuestro juicio, deben) proceder en el mismo orden y conexión. Sin embargo, a diferencia del modelo de Spinoza, aquí el paralelismo no viene dado, sino que debe ser conquistado políticamente. Es preciso un proceso de traducción para revelar y comprender esas correspondencias potenciales, un proceso que reconozca la autonomía del lenguaje de cada ámbito y al mismo tiempo facilite la comunicación entre ambos. Y es preciso un proceso político de articulación para abordar sus conflictos y vincularlos entre sí. El resultado es algo así como un enjambre de actividad política, en el que instancias de rebelión y metamorfosis se arremolinan a la vez. Tendremos que investigar este enjambre, su inteligencia y su organización interna en las siguientes secciones.

Ni que decir tiene que afirmar este paralelismo significa que ningún ámbito o antagonismo social tiene prioridad sobre los demás. Slavoj Žižek, rebatiendo lo que considera que es la doctrina reinante del multiculturalismo promovida por la política de la identidad, sostiene que la lucha de clases es cualitativamente diferente de (y superior a) las luchas de raza y de género. «Lo que la serie raza-género-clase confunde es la lógica diferente del espacio político en el caso de la clase: mientras que las luchas antirracistas y antisexistas están guiadas por un esfuerzo de pleno reconocimiento del otro, la lucha de clases aspira a superar y someter, e incluso aniquilar al otro –aun cuando esto no signifique la aniquilación física directa, la lucha de clases aspira a la aniquilación del papel y de la función sociopolíticas del otro–»[31]. Coincidimos con la crítica principal de Žižek en la medida en que plantea el peligro que citábamos anteriormente de que las luchas de identidad terminen apegadas a la identidad como propiedad y no consigan emprender un proceso de liberación. Žižek se equivoca, sin embargo, cuando asume que las luchas de clases son necesariamente diferentes de las luchas antirracistas y antisexistas a este respecto. Hemos visto ya demasiadas formas de política de clase que se quedan atascadas en la identidad, afirmado la identidad obrera y celebrando el trabajo. No obstante, lo más importante es que Žižek es incapaz de reconocer las formas revolucionarias de las políticas de género y de raza: del mismo modo que la lucha de clases revolucionaria aspira a la aniquilación, no de todas las personas burguesas, sino de su «papel y función sociopolíticas» (así como, añadiríamos, del papel y la función sociopolíticas del trabajador), también las políticas feministas y antirracistas revolucionarias no sólo atacan a los sexistas y los racistas, o incluso al patriarcado y la supremacía blan-

[31] Slavoj Žižek, *The Parallax View,* cit., p. 362.

ca, sino también las bases de las identidades de género y raza. Así, pues, Žižek establece una falsa comparación contraponiendo la lucha de clases revolucionaria a las versiones no revolucionarias de las luchas de raza y género. En sus versiones no revolucionarias –tales como las reivindicaciones salariales para los trabajadores, por ejemplo, la protección jurídica frente a la violencia sexual y los derechos sociales o la acción afirmativa para los grupos subordinados–, las diferentes luchas, aunque suelen ser sumamente importantes, son muy divergentes y entran a menudo en conflicto. Sin embargo, en sus versiones revolucionarias, abolir la identidad, la propiedad y la soberanía, abriendo así un campo de multiplicidades, son paralelas.

Una idea spinoziana del paralelismo tiene la ventaja añadida de disipar el frecuente bochorno que acompaña la repetición del catálogo raza, clase, género, sexualidad, etc. (El «etc.» resulta particularmente bochornoso.) Spinoza sostiene que existen infinitos atributos a cuyo través la sustancia se expresa en paralelo, pero los seres humanos sólo pueden reconocer dos de ellos: pensamiento y extensión, mente y cuerpo. En el mismo sentido, tal vez deberíamos decir que, aunque en nuestra sociedad sólo podemos reconocer un número limitado de ellos, hay infinitos caminos de lucha y liberación. La pluralidad e incluso el número indefinido no es el problema. En cambio, lo más importante es cómo los articulamos con arreglo a líneas paralelas en un proyecto común.

De esta suerte, uno de los desafíos más importantes de la revolución hoy, indicado por este paralelismo de singularidades, es que la acción revolucionaria no puede realizarse o siquiera pensarse con éxito en un solo ámbito. Sin sus desarrollos paralelos toda lucha revolucionaria encallará o incluso retrocederá sobre sus propios pasos. Una propuesta revolucionaria sobre la raza que ignore o incluso exacerbe las jerarquías de género se verá bloqueada sin remedio, y otro tanto le sucederá a una propuesta de clase que no consiga mantenerse al ritmo de sus paralelos en el ámbito de la raza. La multiplicidad y el paralelismo establecen la pauta para evaluar la política revolucionaria hoy: los múltiples caminos paralelos de la liberación avanzan mediante correspondencias o no avanzan en absoluto. Dicho de otra manera, el proceso revolucionario es como caminar sobre dos piernas, puesto que, tras cada paso adelante, la pierna que avanza precisa que la otra dé otro paso antes de ser capaz de moverse de nuevo. Podría avanzar un poco dando pequeños saltos, pero de esa manera uno no tarda mucho en caer de bruces. Y además aquí entran en juego mucho más que dos piernas. La revolución sólo puede avanzar como un ciempiés o, a decir verdad, como una multitud. Sólo en el campo de las luchas biopolíticas, compuestas mediante paralelismo y multiplicidad, puede llevarse a cabo con éxito una lucha revolucionaria por el común.

Esperamos haber demostrado gracias a cuanto hemos argumentado hasta el momento que es posible la coordinación paralela entre las luchas revolucionarias de las singularidades pero que en modo alguno ésta es inmediata o espontánea. En las secciones que vienen a continuación debemos desarrollar una lógica del encuentro y de

la articulación entre singularidades, es decir, una lógica democrática de la organización y de la toma de decisiones que gobierne la revolución. Las luchas revolucionarias paralelas deben descubrir cómo intersecarse en acontecimientos insurreccionales y preservar sus procesos revolucionarios en formas institucionales, donde por éstas no se entiende su fijación en procedimientos burocráticos, sino aquello que hace repetibles sus encuentros constituyentes y duraderos los procesos de transformación, creando cuerpos políticos perdurables.

Antes de seguir adelante, debemos señalar que, aunque para los estudiosos se ha vuelto hoy algo rutinario identificar revolución con modernidad y, con expresiones de duelo o celebración, proclamarla muerta en la era contemporánea, nuestra argumentación indica exactamente lo contrario. Toda vez que la modernidad, como sosteníamos en la segunda parte, es siempre doble y se define por la jerarquía, la colonialidad y la propiedad, la revolución moderna es finalmente imposible. Incluso las luchas antimodernas que resisten a la disciplina y el control modernos son incapaces de llegar a un proceso de liberación que vaya más allá de la resistencia para crear el mundo de nuevo. Todos los sueños y proyectos revolucionarios que surgieron en las luchas entre modernidad y antimodernidad –¡y hubo tantos!– apuntaban al final más allá de la modernidad. Sólo la altermodernidad, a cuyo surgimiento asistimos hoy, con su base en la interacción entre el común y la multitud de singularidades, es el terreno apropiado para la revolución. De modo sumamente esquemático, la tríada identidad-propiedad-soberanía que define la modernidad es reemplazada en la altermodernidad por singularidad-el común-revolución. La revolución se ha puesto ahora, finalmente, al orden del día.

6.2 Intersecciones insurreccionales

> Solos, no eran más que personas. Aun en parejas, cualquier pareja, no habrían sido más que personas solas. Pero todos juntos se han convertido en el corazón, los músculos y la mente de algo peligroso y nuevo, algo extraño, creciente y magnífico. Juntos, todos juntos, son los instrumentos del cambio.
>
> Keri Hulme, *The Bone People*

Intersecciones reaccionarias: crisis y termidores

Las luchas paralelas no son suficientes por sí solas para el movimiento revolucionario. La insurrección contra el orden existente precisa de acontecimientos en los que corrientes paralelas intersequen, no sólo derribando las estructuras sociales de jerarquía, sino también transformando las singularidades en lucha y multiplicando sus potencias. En breve analizaremos la forma que han cobrado tales acontecimientos insurreccionales en el pasado y qué nuevo potencial tienen hoy, en particular el potencial de toma de decisiones democrática en el proceso revolucionario. Sin embargo, las intersecciones no son en modo alguno necesariamente revolucionarias. Ya hemos visto cómo el «análisis interseccional» explora los múltiples ejes de subordinación que intersecan en determinados sujetos sociales –todos estamos racializados, generizados, definidos por posiciones de clase, etc.– planteando oportunidades y limitaciones para la política de la identidad. En cambio, en esta sección investigamos algunas de las modalidades en las que la intersección es utilizada como un mecanismo de control para mantener el orden político existente, acorralando y domesticando a los movimientos de rebelión y liberación.

El modo de control político moderno dominante funciona mediante la *mediación* de identidades, que en el mundo noratlántico se basa manifiestamente en elementos de la filosofía kantiana. (Ya hemos hecho hincapié, en diferentes puntos de este libro, en que la mediación trascendental está respaldada por una metafísica explícita en la que formas espirituales y estructuras ontológicas organizan a priori el contenido de la experiencia.) Del mismo modo que en la metafísica clásica las categorías de sustancia y causa o modalidad y relación, que se plantean como genéricas, son consideradas suficientes para definir procesos ontológicos, también en la filosofía trascendental las categorías de la mediación, que se plantean como productivas, configuran el esquematismo trascendental como algo parecido a una máquina. En el pensamiento de Kant y en el kantismo, el esquematismo trascendental cobra una autonomía cada vez mayor en la construcción de las estructuras del conocimiento y del poder. De esta suerte, las identidades son mediadas y confirmadas al mismo tiempo en la unidad formal de lo trascendental[1].

El pensamiento político moderno interpreta estos esquemas de mediación epistemológica y ontológica con arreglo a la *representación*. La afirmación tradicional, en autores como Rousseau y Hegel, es que la representación es capaz de entretejer todas las particularidades sociales, culturales y económicas en la generalidad del Estado. Por el contrario, Carl Schmitt reconoce correctamente la naturaleza antidemocrática de la representación: «El carácter representativo introduce precisamente un elemento no democrático en esta "democracia"»[2]. Pensamos que es más correcto entender los mecanismos representativos típicos de la república moderna como algo que lleva a cabo una doble operación, una síntesis disyuntiva, que vincula a los representados con el poder político y al mismo tiempo los mantiene separados de éste. La mediación de identidades en la esfera trascendental de la representación obtiene un doble resultado similar. Por un lado, las identidades concretas son transformadas en representaciones abstractas a partir de las cuales las estructuras de mediación políticas pueden producir (esquemáticamente) una unidad formal. (El concepto de pueblo es una de esas unidades formales.) Por otra parte, la lógica de la representación exige que las identidades permanezcan estáticas y separadas: nos vemos forzados constantemente a representar nuestras identidades y somos castigados ante cualquier desviación respecto a las mismas. Elizabeth Povinelli señala, por ejemplo,

---

[1] Véase H. J. De Vleeschauwer, *The Development of Kantian Thought,* Nueva York, T. Nelson, 1962, y Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge,* New Haven, Yale University Press, 1959, que desarrolla el trabajo de la escuela de Marburg, en particular las enseñanzas de Hermann Cohen.

[2] Carl Schmitt, *Verfassungslehre,* Berlín, Duncker & Humblot, ⁶1983, p. 218 [ed. cast.: *Teoría de la constitución,* trad. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza, 2009]. Véase también Olivier Beaud, «Repräsentation et "Stellvertretung": Sur une distinction de Carl Schmitt», *Droits* 6 (1987), pp. 11-20.

que el Estado australiano exige que, para obtener derechos y recursos públicos, los aborígenes repitan fielmente la identidad indígena tradicional, conservando su memoria y su cultura –de hecho, que sigan siendo lo mismo o, a decir verdad, que se ajusten a una representación–[3]. Tal es la tiranía del idealismo. El vínculo entre derechos e identidad es un arma que el esquema de la representación esgrime para atrapar todas las identidades en lógicas de reconocimiento y patrullar los devenires de las singularidades. De esta suerte, la paradoja aparente de la mediación política se resuelve en dos planos separados: la unidad abstracta en el plano trascendental es mantenida sólo en la medida en que, en el plano social, las identidades representen fielmente su carácter separado e inmutable.

Sin embargo, la representación política moderna, junto con sus mecanismos de mediación, lleva mucho tiempo en crisis. Un amplio elenco de estudiosos de lo político del siglo XX, tales como Max Weber, Robert Michels, Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto, denuncian cómo la representación se torna burocrática mediante las acciones de los partidos políticos, de tal suerte que las pretensiones de universalidad social de la representación se tornan completamente ilusorias, dejando el dominio político en manos de las elites[4]. Asimismo, numerosos autores analizan la crisis de la representación –y por ende el «déficit democrático»– en el contexto global, donde mecanismos de mediación e instituciones de representación brillan por su ausencia, y los que existen han resultado ineficaces[5]. Por regla general, tales análisis de la crisis de la representación encajan dentro del proyecto de la «crítica liberal del liberalismo», esto es, de las críticas que aspiran a reparar y restaurar el liberalismo.

Sin embargo, la respuesta principal de los sistemas de poder a la crisis de la representación ha sido la construcción de nuevos mecanismos de mediación social en forma de gobernanza. La gobernanza, como vimos en la cuarta parte, no se apoya en ningún esquematismo trascendental y por regla general no funciona mediante estructuras fijas. Por el contrario, es una forma aleatoria de gobierno que reina sobre la contingencia mediante procesos jurídicos que Gunther Teubner describe como «constitucionalización sin el Estado»[6]. La gobernanza no restaura el esquema de la

---

[3] Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism,* Durham, Duke University Press, 2002.

[4] Véase Antonio Negri, «Lo stato dei partiti», *La forma stato,* Milán, Feltrinelli, 1977, pp. 111-149 [ed. cast.: *La forma-Estado,* trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003].

[5] Véase nuestra presentación de las posiciones contemporáneas respecto a la crisis de la democracia en el contexto global en Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude,* cit., Nueva York, Penguin, 2004, pp. 231-237.

[6] Gunther Teubner, «Societal Constitutionalism: Alternatives to State-Centered Constitutional Theory?», *Transnational Governance and Constitutionalism,* Christian Joerges, Inger-Johanne Sand y Gunther Teubner (eds.), Oxford, Hart, 2004, pp. 3-28.

representación de identidades que ocupa un lugar central en los regímenes republicanos de tolerancia (tanto en sus formas multiculturales como universalistas), sino que, por el contrario, intenta crear orden social sin representación; no resuelve la crisis, pero trata de gestionarla. Lo que se echa en falta, como indicábamos en *De homine* 2, son los mecanismos de *medida* que exigen la identidad y la representación. Del mismo modo que el capital ya no es capaz de ejercer poder de mando sobre los procesos productivos mediante regímenes disciplinarios basados en la medida del valor, sino que debe apoyarse en aparatos de captura abstractos y flexibles, la mediación representativa tampoco puede ordenar la sociedad sin la medida de identidades y debe, por el contrario, apoyarse en el control abstracto y flexible de la gobernanza. La abstracción y la flexibilidad de estos mecanismos ponen de relieve la naturaleza contingente de las estructuras de orden y la fina línea que las separa del caos. En este sentido, la gobernanza es un sistema de gestión de la excepción. Sin los mecanismos representacionales de mediación, la gobernanza de identidades y la gestión de jerarquías sociales alternan entre dos polos: las perspectivas impuestas «ciegas ante la identidad», como si las jerarquías no existieran, y el «pánico a la identidad» cuando esas jerarquías se tornan en factores innegables de la vida social.

Por supuesto, la gobernanza sirve para preservar los poderes dominantes y respaldar los intereses del capital, pero nunca consigue resolver y poner fin a la crisis. De hecho, los procesos de negociación y lucha se reabren constantemente en el terreno de la gobernanza. Así, pues, en algunos aspectos la gobernanza es análoga al viejo terreno de las luchas sindicales y, de hecho, algunos autores proponen la comparación de las formas actuales de gobernanza con los modelos de negociación y acuerdo del derecho laboral[7]. Cuando los viejos dirigentes sindicales decían: «Las negociaciones nunca terminan», nunca ponían en tela de juicio la hegemonía primordial del capital, pero así y todo apreciaban la importancia de la lucha. No debemos subestimar que la gobernanza es un espacio abierto de conflicto y lucha entre poderes (soberanos) y contrapoderes (sociales).

Por el contrario, habida cuenta de los mecanismos abstractos y flexibles de gobernanza, que funcionan constantemente al borde de la inestabilidad, no cuesta entender por qué el neoconservadurismo y otras ideologías contemporáneas de derecha no intentan resolver la crisis de representación restaurando algún tipo de esquematismo trascendental, sino basando firmemente la teoría de la medida en el terreno inmutable del derecho natural. Desde luego, el conservadurismo, de Burke a Hegel y de Leo Strauss a Michael Oakeshott, contiene siempre un elemento de relativismo, puesto que siempre se remite a la costumbre y la tradición, pero esto no es en realidad más que el fondo para una fundación ontológica de la medida cons-

[7] Véase Alain Supiot, *Au-delà de l'emploi,* París, Flammarion, 1999.

tante. De esta suerte, las estrategias neoconservadoras funcionan en un sentido opuesto a la gobernanza, contraponiendo su contingencia y su fluidez a la fijeza concreta de valores e identidades, e incluso llegan a veces a entrar en conflicto con las formas emergentes de control capitalista, en la medida en que toleran e incluso alientan el flujo de valores económicos y sociales. En cambio, los neoconservadores aspiran a un nuevo termidor, que intente fijar absolutamente los criterios de valor en lo que atañe a la propiedad y a las jerarquías sociales para restaurar el *ancien régime* o, en realidad, hacer que la realidad social se ajuste a la representación de un supuesto pasado. Así, pues, los neoconservadores son en realidad teócratas incluso cuando expresan creencias laicas: sus dioses son el Banco Central y el Tribunal Supremo como garantes últimos de la estabilidad del valor.

¿Toma de decisiones democrática?

La toma de decisiones democrática transforma las luchas paralelas de las identidades en una intersección insurreccional, un acontecimiento revolucionario que compone las singularidades en una multitud. Esta definición es correcta pero bochornosamente ingenua. A decir verdad, tales abstracciones conceptuales nunca explican la complejidad y la riqueza de las pasiones que están detrás de la construcción de la toma de decisiones democrática. Algunas de estas pasiones se alinean perfectamente en la dirección de la revolución –la racionalidad y la alegría de la multitud se alzan contra el miedo y la tristeza, y la indignación contra la tiranía y la resistencia contra la opresión arman la desobediencia y la revuelta–, pero los movimientos de liberación siempre están también afligidos por los conflictos y los malentendidos internos entre los oprimidos. El proceso de traducción que comunica entre los caminos paralelos que mencionábamos anteriormente, haciendo que cada uno de ellos avance, reforzándolos, a menudo fracasa en una cacofonía de malas interpretaciones. El desacuerdo es la condición diaria y normal de los movimientos revolucionarios. De esta suerte, la tarea de la toma de decisiones democrática no sólo consiste en trazar el mapa de la liberación, sino también en proporcionar una estructura para resolver los conflictos (con frecuencia mundanos y aburridos) dentro de la multitud. Tenemos que investigar cómo la toma de decisiones puede estructurarse de tal suerte que haga avanzar constantemente el hacerse de la multitud y el proceso de la revolución.

Cuando hablamos de intersecciones que contribuyen al hacerse de la multitud, tenemos en mente algo diferente de lo que tradicionalmente se concibe como *alianza* o *coalición*. La multitud se compone gracias a los encuentros de singularidades dentro del común. Por supuesto, los movimientos de alianza y coalición se organizan contra un enemigo común, a menudo con el reconocimiento de las subordinaciones y luchas

paralelas de los diferentes grupos sociales: los trabajadores industriales y los campesinos, por ejemplo, o las mujeres y los afroamericanos, o los sindicatos y las iglesias[8]. Pero las alianzas y las coaliciones nunca pueden ir más allá de las identidades fijas en lucha por su emancipación que las forman. El proceso de articulación llevado a cabo en las intersecciones insurreccionales no se limita a asociar identidades como eslabones de una cadena, sino que transforma las singularidades en un proceso de liberación que crea el común entre ellas. Esta articulación es un proceso ontológico que transforma el ser social en el hacerse de la multitud. «La política es la esfera de actividad de un común», escribe Jacques Rancière, «que sólo puede ser contencioso»[9]. El hacerse de la multitud debe llegar al punto de un *partage,* que reparte y comparte el común. Hacer la multitud, y por ende el acontecimiento de la insurrección, debemos repetirlo, no es un proceso de fusión o unificación, como sugiere Jean-Paul Sartre, sino que pone en marcha una proliferación de singularidades que son compuestas por los encuentros perdurables en el común[10]. La toma de decisiones democrática debe determinar y preservar este proceso de articulación y composición.

En este punto, debe quedar claro que la concepción de la revolución que planteamos aquí se aparta considerablemente de la propuesta y practicada por los movimientos comunistas del siglo XX. Las principales corrientes de esa tradición plantean la insurrección y la revolución desde el punto de vista de la creación de una nueva identidad: un sujeto de vanguardia separado de y capaz de conducir al resto de la sociedad. Lenin, por ejemplo, concibe la articulación de los grupos sociales en lucha bajo la hegemonía del partido, que forma un contrapoder que en determinados aspectos refleja la identidad del poder central al que se opone. Trotski, narrando el curso de la Revolución rusa, advierte asimismo contra las ideas ingenuas acerca de la espontaneidad de las masas. La insurrección de masas, sostiene, exige una «conspiración» de la dirección revolucionaria, que asume la responsabilidad de la planificación y la toma de decisiones. Las concepciones de Lenin y Trotski pudieron haber sido un medio pragmático y realista de abordar las realidades de la Rusia de finales del siglo XIX y principios del siglo XX y de hecho fueron más eficaces en llegar a tomar una decisión de acción revolucionaria de cuanto lo fueron las diferentes posiciones que presentaron los movimientos socialistas de aquella época, pero como teorías de la subjetividad y de la toma de decisiones revolucionaria son completamente inadecuadas para nuestro mundo contemporáneo. Es más, hoy estamos lejos

---

[8] Robin Kelley analiza desde una perspectiva histórica una serie de alianzas revolucionarias que lindan con las intersecciones insurreccionales en *Freedom Dreams,* cit.

[9] Jacques Rancière, *Disagreement,* cit., p. 14.

[10] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason,* vol. 1, trad. de Alan Sheridan-Smith, Londres, Verso, 2004 [ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica,* trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2005].

de la construcción de una figura política adecuada para el proceso revolucionario, pero, como quiera que surja, tendrá que emprender un camino radicalmente diferente del de esa tradición. Lo que se precisa es un proceso organizativo que instituya la toma de decisiones revolucionaria y el derrocamiento del poder dominante desde dentro, y no por encima de los movimientos de la multitud[11].

Sin embargo, la tradición comunista sí que proporciona un método provechoso para investigar el nuevo potencial de toma de decisiones democrática mediante el análisis de las transformaciones del trabajo y de la producción. Antes, en la tercera parte, examinábamos la composición técnica cambiante del capital (que a decir verdad es la composición técnica de la fuerza de trabajo) en relación con la composición orgánica del capital (es decir, la relación entre capital variable y constante). Ahora tenemos que explorar la composición técnica del proletariado en relación con su composición política. Es posible que la terminología haga que esto parezca oscuro, pero la premisa básica es sencilla: lo que las personas hacen en el trabajo y las habilidades que allí ejercen (composición técnica) contribuyen a sus capacidades en el campo de la acción política (composición política). Si, como hemos sostenido a lo largo de este libro, la composición técnica del proletariado ha cambiado de tal suerte que la producción biopolítica se ha tornado hegemónica, a medida que sus cualidades se imponen en los sectores de la producción, entonces es posible una nueva composición política que corresponda a las capacidades específicas del trabajo biopolítico. La transformación de la composición técnica no crea espontáneamente una nueva figura de la lucha y de la revolución –que exige organización y acción política– pero sí que indica una nueva posibilidad que puede ser aferrada. Hoy, sostenemos, la naturaleza y las cualidades de la producción biopolítica hacen posible un proceso de composición política definido por la toma de decisiones democrática.

Es preciso señalar que plantear esta relación entre composición técnica y política historiza la cuestión de la organización de vanguardia, presentándola bajo una luz muy diferente. Esto puede aclararse bosquejando una periodización aproximada. A principios del siglo XX, cuando la producción industrial se caracteriza por categorías jerárquicas de obreros profesionales, el Partido Bolchevique, los *Räte* [consejos] alemanes y los diferentes movimientos consejistas proponen figuras políticas para interpretar la composición técnica: el partido de vanguardia corresponde a la vanguardia de los

---

[11] Para Lenin, véase principalmente *What Is to Be Done?,* cit. Sobre Lenin, véase también Antonio Negri, *La fabbrica della strategia: 33 lezioni sul Lenin,* cit., y Slavoj Žižek (ed.), *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings,* Londres, Verso, 2004. Para Trotski, véase *The History of the Russian Revolution,* trad. de Max Eastman, Nueva York, Simon & Schuster, 1932, sobre todo el cap. 43, «The Art of Insurrection» [ed. cast.: *Historia de la Revolución rusa,* trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007].

obreros profesionales en la fábrica. A mediados del siglo XX, cuando la producción industrial se caracteriza por grandes masas de obreros relativamente descualificados, los partidos de masas –el Partido Comunista Italiano a veces desempeña ese papel– intentan crear una figura política adecuada a esta nueva situación, tratando al sindicato sencillamente como una «correa de transmisión» para el partido y valiéndose de estrategias que oscilan entre el bloqueo de la producción industrial y la exigencia de un aumento constante de los salarios y de la previsión social. Insistir en este sentido en la relación entre composición técnica y política valida efectivamente (o al menos explica) tales organizaciones políticas en la medida en que reconoce hasta qué punto hunden sus raíces en la realidad de sus situaciones, intentando interpretar políticamente la organización y las capacidades de los obreros en la producción. Sin embargo, en la misma medida las relega irrevocablemente al pasado. Hoy, cuando la composición técnica del trabajo ha cambiado tan profundamente, proponer de nuevo tales formaciones políticas de vanguardia resulta, en el mejor de los casos, anacrónico[12].

La hegemonía emergente de la producción biopolítica hoy trae consigo nuevas capacidades democráticas. Estos desarrollos que se solapan y sobre los que hemos hecho hincapié en las partes tercera y quinta son decisivos a este respecto. En primer lugar, mientras que en la era de la hegemonía de la producción industrial por regla general los capitalistas proporcionaban a los trabajadores los medios y los planes de cooperación que organizaban la producción, en la producción biopolítica el trabajo es cada vez más responsable de generar la cooperación. En segundo lugar, y por consiguiente, el trabajo biopolítico se torna cada vez más autónomo respecto al poder de mando capitalista, que tiende a bloquear la producción y a reducir la productividad allí donde interviene. En tercer lugar, y a diferencia de las formas de cooperación vertical y jerárquica dictadas por el poder de mando capitalista, el trabajo biopolítico tiende a crear formas de red horizontales. Estas tres características del trabajo biopolítico –cooperación, autonomía y organización de red– proporcionan sólidos cimientos para la organización política democrática. Recordemos la afirmación de Lenin según la cual, puesto que las personas son adiestradas para necesitar a jefes en el trabajo, también necesitan a jefes en la política: «La naturaleza humana tal y como es hoy [...] no puede prescindir de subordinación, control e "inspectores y contables"»[13]. Hoy la producción biopolítica muestra hasta qué punto ha cambia-

---

[12] Esta periodización de las figuras políticas de vanguardia aclara nuestra diferencia respecto a las propuestas de Slavoj Žižek y Ernesto Laclau. El regreso a Lenin de Žižek no es tanto una vuelta al método de Lenin (proyectar la composición política a partir de la composición técnica actual del proletariado) sino, por el contrario, una repetición de la formación política de vanguardia sin referencia a la composición del trabajo. En cambio, Laclau permanece fiel a la concepción de la hegemonía típica de la siguiente fase, en concreto la promovida por el Partido Comunista Italiano en su fase populista antes que en la obrerista.

[13] V. I. Lenin, *State and Revolution,* cit., p. 43.

do la naturaleza humana. Las personas no necesitan a jefes en el trabajo. Necesitan una red expansiva de otros con los que comunicar y colaborar; el jefe es cada vez más un obstáculo para poder hacer el trabajo. De esta suerte, el énfasis en la composición técnica del trabajo nos ofrece una panorámica de las capacidades democráticas que las personas ejercen en la vida diaria. Estas capacidades democráticas del trabajo no se traducen inmediatamente en la creación de organizaciones políticas democráticas, pero plantean un terreno sólido en el que imaginarlas y crearlas.

Tenemos que reparar en los importantes avances estratégicos que presentan las formas organizativas democráticas contemporáneas respecto a las organizaciones de vanguardia. Históricamente, la vanguardia desempeñaba la responsabilidad de *desestabilizar* el sistema capitalista para poner en marcha el proceso revolucionario. En la década de los setenta, los movimientos comunistas y autónomos en Europa occidental, que eran antiestalinistas y al mismo tiempo se oponían a los partidos comunistas parlamentarios nacionales, reformularon y extendieron esta proposición: la táctica de desestabilización del capitalismo debe complementarse con la estrategia de una honda e intensa *desestructuración* de la sociedad capitalista, que desmantele sus configuraciones de jerarquía y poder de mando[14]. Las formas organizativas democráticas sugeridas por el trabajo biopolítico añaden otro elemento a la definición de la actividad revolucionaria: al fuego de la táctica desestabilizadora y de la estrategia desestructuradora añaden el proyecto de construcción de un nuevo poder, un nuevo tipo de poder, mediante el cual la multitud es capaz de gestionar el común. De esta suerte, la revolución apunta a la generación de nuevas formas de vida social. Esto implica una nueva forma de toma de decisiones políticas. En el terreno biopolítico, el conocimiento y la voluntad necesarios para la decisión están alojados, por así decirlo, en el ser histórico, de tal suerte que la toma de decisión es siempre performativa y tiene como resultado la transformación real y antropológica del sujeto implicado o, tal y como lo expresa Jean-Luc Nancy, una transformación ontológica de las condiciones mismas de la toma de decisión[15].

A algunos lectores podría resultarles desazonador el modo en que nuestro método reúne aquí lo económico y lo político, y tal vez lleguemos incluso a parecerles sospechosos de haber incurrido en el economicismo, como si creyéramos que las fuerzas económicas determinan todos los demás dominios de la vida social. No; cuando insistimos en que investigar las aptitudes, competencias y habilidades expresadas en el trabajo es un medio de comprender las capacidades generalizadas de la multitud en la

---

[14] Sobre el desarrollo de los movimientos comunistas en la década de los setenta, véase Antonio Negri, *Books for Burning*, cit.

[15] Jean-Luc Nancy, «The Decision of Existence», *The Birth to Presence*, trad. de Brian Holmes *et al.*, Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 82-109.

vida diaria, no se trata más que de un medio entre muchos otros –pero ¡de uno importante!–. Hannah Arendt, como hemos dicho anteriormente, no tiene en cuenta la importancia de lo económico para la vida política porque cree que las capacidades del trabajo (repetir rutinariamente tareas, recibir órdenes, etc.) no tienen relación alguna con la vida política, que exige autonomía, comunicación, cooperación y creatividad. Sin embargo, el trabajo biopolítico se define cada vez más por esas capacidades propiamente políticas, y por ende esas capacidades emergentes en la esfera económica hacen posible en la esfera política el desarrollo de organizaciones democráticas, demostrando de hecho el solapamiento cada vez mayor entre las dos esferas. A este respecto, nuestra argumentación puede ser situada en una larga línea de llamamientos revolucionarios que asocian demandas económicas y políticas. Los partidarios de la multitud en la Inglaterra del siglo XVII, de los que hablábamos en la primera parte, planteaban la libertad contra la propiedad. El grito de guerra de la Revolución soviética era «paz, tierra y pan». Nuestro lema para asociar lo económico y lo político podría ser «pobreza y amor» o (para quienes consideren tales términos demasiado sentimentales) «potencia y el común»: la liberación de los pobres y el desarrollo institucional de las potencias de la cooperación social. En todo caso, reconocer la intersección de lo político y lo económico no sólo es esencial para la descripción de la vida social contemporánea, sino también fundamental para la construcción de los mecanismos y prácticas de la toma de decisiones democrática.

Insurrección e institución

Al objeto de abrir un camino para la revolución, la insurrección debe ser preservada y consolidada en un proceso institucional. Por supuesto, esta concepción institucional de la insurrección no debe confundirse con el golpe de Estado, que se limita a sustituir las instituciones estatales existentes por otras comparables y homólogas. Como hemos dicho, la multitud no tiene interés en hacerse con el control de los aparatos de Estado, ni siquiera para dirigirlos hacia otros fines –o, para ser más exactos, sólo quiere poner sus manos en los aparatos de Estado para desmantelarlos–. No considera el Estado como la esfera de la libertad, sino como la sede de la dominación, que no sólo garantiza la explotación capitalista y defiende el imperio de la propiedad, sino que también mantiene y patrulla todas las jerarquías de identidad. Implicarse políticamente con las instituciones del Estado es sin duda útil y necesario para las luchas contra la subordinación, pero la liberación sólo puede aspirar a su destrucción. Esto podría dar a entender que la insurrección es enemiga de las instituciones, pero de hecho, como hemos dicho, la insurrección precisa de instituciones –sencillamente se trata de otro tipo de instituciones.

Una vieja división en la historia de la teoría social plantea una línea mayor que concibe el *contrato social* como la base de las instituciones, contra una línea menor que considera el *conflicto social* como su base. Mientras que la línea mayor trata de mantener la unidad social expulsando el conflicto de la sociedad –cuando damos nuestro consentimiento al contrato, perdemos el derecho a rebelarnos y a entrar en conflicto–, la línea menor acepta el conflicto como algo interno y como el fundamento constante de la sociedad. Thomas Jefferson, por ejemplo, contribuye a esta línea menor de pensamiento cuando afirma que periódicamente (al menos una vez para cada generación, que según su criterio es un intervalo de veinte años) la multitud debe rebelarse contra el gobierno y formar una nueva Constitución[16]. Maquiavelo y Spinoza, otros dos destacados defensores de la línea menor, conciben el conflicto que funda las instituciones no sólo con arreglo a los caminos claramente definidos de la resistencia y de las rebeliones contra la autoridad y la opresión, sino también, y con mayor motivo, con arreglo a los caminos fracturados y cambiantes del conflicto dentro de la multitud[17]. El desarrollo de instituciones sociales puede ser democrática, insisten los autores de la línea menor, sólo si permanece abierto a y constituido por el conflicto.

Mientras nos limitemos a concebir instituciones sólo con arreglo a la línea mayor, la insurrección se presenta atrapada en un atolladero. Por un lado, las revueltas y las rebeliones que no consiguen desarrollar continuidad institucional no tardan en ser enterradas y absorbidas dentro del orden dominante, como piedras que caen en un estanque sólo para ver cómo la tranquila superficie queda inmediatamente restaurada. Por otro lado, entrar en la forma dominante de la institución, que se basa en la identidad, funciona mediante la representación y exige unidad y concordia, sirve para neutralizar la ruptura social abierta por la revuelta. ¿Cuántas veces hemos oído a líderes de rebeliones que llegan al gobierno declarar: «Ahora tenéis que volver a casa y entregar las armas. Nosotros os representaremos»? Sin embargo, un proceso institucional basado en el conflicto, con arreglo a la línea menor, puede consolidar la insurrección sin negar su fuerza de ruptura y su potencia. Como vimos antes en nuestra discusión sobre las *jacqueries,* la revuelta se torna potente y duradera sólo cuando inventa e institucionaliza un nuevo conjunto de costumbres y prácticas colectivas, es decir, una nueva forma de vida. Jean Genet, por ejemplo, en sus estancias entre los refugiados palestinos y los *fedayin* en Jordania y entre los Panteras Negras en Estados Unidos, se vio cautivado por el «estilo» de estos grupos, refiriéndose a su invención de nuevas formas de vida, a sus prácticas y comportamientos comunes, así como a su colección original de gestos

---

[16] Véase Michael Hardt, «Thomas Jefferson, or, The Transition of Democracy», Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence,* Londres, Verso, 2007, pp. vii-xxv.

[17] Véase Filippo del Lucchese, *Tumulti e* indignatio: *Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza,* Milán, Ghibli, 2004.

y afectos[18]. Sería desde luego de gran utilidad, si tuviéramos el talento y las herramientas de los historiadores, investigar cómo una gama de revueltas contemporáneas se ha visto consolidada en formas institucionales alternativas –cómo, por ejemplo, la fuerza perturbadora de la rebelión de Stonewall en la ciudad de Nueva York en 1969 tuvo su continuidad mediante la formación de una variedad de organizaciones gays y lesbianas; cómo, durante la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica, las revueltas como el levantamiento de Soweto de 1976 pasaron a formar parte del tejido de un proceso institucional; cómo las revueltas obreras italianas de la década de los setenta en las fábricas de Porto Marghera, Pirelli y FIAT, entre otras, se vieron prolongadas y desarrolladas mediante la construcción de nuevas formas de comités obreros y de otras instituciones políticas, o cómo el levantamiento zapatista de 1994 en México se desarrolló mediante la creación de asambleas autónomas, *caracoles* o estructuras de base de la comunidad, y *juntas* de buen gobierno–. La clave consiste en descubrir en cada caso cómo (y hasta qué punto) el proceso institucional no niega la ruptura social creada por la revuelta, sino que la extiende y la desarrolla.

Tenemos ahora a nuestra disposición varios elementos para una nueva definición de la institución. Las instituciones se basan en el conflicto, en el sentido en que extienden la ruptura social operada por la revuelta contra los poderes dominantes y al mismo tiempo están abiertas a la discordia interna. Las instituciones consolidan también costumbres, prácticas colectivas y capacidades que designan una forma de vida. Por último, las instituciones están abiertas en la medida en que son constantemente transformadas por las singularidades que las componen. Esta idea de institución corresponde estrechamente a lo que antes llamábamos «capacitación para el amor» en la medida en que no reduce la multiplicidad de las singularidades, sino que crea un contexto para que éstas dirijan sus encuentros: para evitar los encuentros negativos, que disminuyen su fuerza, y prolongar y repetir los alegres, que la aumentan. Las instituciones concebidas de esta suerte son un componente necesario del proceso de insurrección y revolución.

Cabe llegar a una definición similar de la institución basada en las experiencias comunes de la actividad productiva en las redes cibernéticas. Desde luego, debemos tener presentes una serie de mitos que caracterizan el entusiasmo de algunos de los primeros escritos acerca de las implicaciones políticas de las redes: que las redes no pueden ser controladas, por ejemplo; que la transparencia de las redes siempre es buena, y que el enjambre cibernético siempre es inteligente[19]. No obstante, la expe-

---

[18] Jean Genet, *Prisoner of Love,* trad. de Barbara Bray, Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 1992 [ed. cast.: *Un cautivo enamorado,* trad. de María Teresa Gallego, Madrid, Debate, 1988].

[19] Sobre estos mitos de la política de red, véase Carlo Formenti, *Cybersoviet,* Milán, Raffaele Cortina, 2008, pp. 201-264.

riencia con las tecnologías de red ha llevado al desarrollo de procesos novedosos de toma de decisiones, caracterizados por la multiplicidad y la interacción. Mientras que las viejas elites socialistas solían soñar con una «máquina de toma de decisiones», las experiencias de los trabajadores y usuarios de red han configurado una *toma de decisiones institucional,* compuesta por una miríada de caminos micropolíticos. «Conviértete en *media*» [*«Become the media»*] es una línea de construcción institucional de la comunicación en la que el control colectivo de la expresión en redes se torna en un arma política. También aquí encontramos una definición de institución que se caracteriza por el conflicto y la multiplicidad, compuesta de costumbres y prácticas colectivas, y abierta a la transformación por obra de las singularidades[20].

Dos objeciones surgen inmediatamente frente a nuestra definición de institución, que en realidad sirven para marcar su distancia respecto a los supuestos habituales de los sociólogos y politólogos. Imaginamos que una objeción sociológica plantearía que nuestra concepción no explica adecuadamente la individualidad y la identidad de aquellos que interaccionan con las instituciones. En efecto, con arreglo a la idea sociológica convencional los individuos entran en las instituciones y salen de ellas como identidades. Dicho de otra manera, las instituciones obligan silenciosamente a los individuos a seguir pautas establecidas de comportamiento, proporcionándoles fórmulas para vivir de tal suerte que, por ejemplo, el deseo de amor es encauzado hacia el matrimonio y el deseo de libertad encauzado al ir de compras. Sin embargo, estas pautas de comportamiento creadas no son en absoluto uniformes en toda la sociedad, sino que, por el contrario, definen las formaciones de identidad obligando a las personas a ajustarse a los atributos de raza, género y clase como si fueran naturales y necesarios. En cambio, nuestra concepción de la institución no comienza con los individuos, no termina con las identidades ni funciona gracias a la conformidad. Las singularidades, que están en revuelta contra el poder dominante y a menudo en conflicto unas contra otras, entran en el proceso institucional. Por definición, como decíamos, las singularidades son siempre múltiples de antemano y están constantemente envueltas en un proceso de autotransformación. El proceso institucional permite a las singularidades cobrar una cierta consistencia en sus interacciones y comportamientos, creando así una forma de vida, pero tales pautas nunca son fijadas como una identidad. La diferencia central tiene que ver tal vez con el lugar donde reside la agencia: mientras que con arreglo a la idea sociológica convencional las instituciones forman a individuos e identidades, en nuestra concepción las singularidades forman instituciones, que de esta suerte están cambiando permanentemente.

---

[20] Sobre las posibilidades políticas de las estructuras de red, véase Tiziana Terranova, *Network Culture,* Londres, Pluto, 2004; Geert Lovink, *Uncanny Networks,* Cambridge, Mass., MIT Press, 2003; Olivier Blondeau, *Devenir média,* París, Ámsterdam, 2007, y Alexander Galloway y Eugene Thacker, *The Exploit,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

Imaginamos que una objeción procedente de los politólogos y los juristas plantearía que nuestra idea de institución no puede formar la base de la soberanía. Esta perspectiva asume que la vida de los individuos en los mundos económico y social, como en el estado de naturaleza, se caracteriza por el riesgo, el peligro y la escasez. Sólo cuando los individuos entran en las instituciones, y con ello traspasan al menos una parte de sus derechos y poderes a una autoridad soberana, su protección puede estar garantizada. Los juristas plantean un argumento similar cuando hacen hincapié en que la relación entre derechos y obligaciones en las instituciones debe ser invariable para fundar y mantener el orden social. Las instituciones deben servir como el fundamento para el poder constituido, es decir, el orden constitucional de la soberanía. En cambio, con arreglo a nuestra concepción las instituciones forman un poder constituyente y no constituido. Las normas y obligaciones institucionales son establecidas en interacciones frecuentes, pero están constantemente abiertas a un proceso de evolución. Las singularidades que componen la multitud no traspasan sus derechos o sus poderes, y de tal suerte impiden la formación de un poder soberano, pero en sus encuentros mutuos cada una de ellas se torna más potente. Por lo tanto, el proceso institucional proporciona un mecanismo de protección (pero sin garantías) contra los dos peligros principales a los que se enfrenta la multitud: externamente, la represión del poder dominante e, internamente, los conflictos destructivos entre las singularidades dentro de la multitud.

La extensión de la insurrección en un proceso institucional que transforma el tejido del ser social es una buena primera aproximación a la revolución. Immanuel Kant se acerca a esta definición cuando declara que la Revolución francesa no debe entenderse como revolución, sino como «la evolución de una constitución basada en el derecho natural *[Naturrecht]*». Hace hincapié en particular en la naturaleza pública y universal del proceso. «Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales lo grande entre los hombres se hace pequeño o lo pequeño grande, y en cuya virtud, como por arte de encantamiento, desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto. Se trata tan sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro»[21]. La revolución es insurrección una vez que se ha tornado en un proceso institucional, una forma de gobierno, que Kant define como pública y nosotros llamaríamos común.

---

[21] Immanuel Kant, *The Conflict of Faculties*, trad. de Mary Gregor, Lincoln, University of Nebraska Press, 1992, p. 153 (la cursiva es nuestra) [ed. cast.: *El conflicto de las facultades*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2003].

Kant continúa explicando que la transformación del ser social por obra de la revolución constituye una innovación en la historia y apunta hacia el futuro. «Esta manera de pensar demuestra (en virtud de su universalidad) un carácter del género humano en su conjunto y, además (en virtud de su desinterés), un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya, puesto que su fuerza alcanza por ahora»[22]. La revolución, como una nueva forma de gobierno, está en realidad, a pesar de la confianza de Kant en el progreso, atenazada entre el pasado y el futuro, lo que la deja con muy poca libertad de acción. En todo momento tiene que hacer frente a las presiones del poder constituido establecido y al peso social acumulado del pasado. Piénsese, por ejemplo, en las fachadas góticas de las catedrales francesas y catalanas profanadas por revolucionarios que rompieron las cabezas de santos y reyes. Sí, a nosotros también nos indigna la destrucción de una preciosa herencia cultural, pero comprendemos su intento de destruir físicamente los símbolos de un poder que continúa persiguiéndolos. A menudo, incluso cuando los revolucionarios piensan que sus acciones son suficientes para lanzarnos al futuro, el pasado irrumpe para imponerse de nuevo. Tocqueville, por ejemplo, describe cómo a veces el pasado se insinúa subrepticiamente y reaparece en los futuros revolucionarios, pero ésta no es una ley de la historia ni el destino inevitable de las revoluciones, como suelen afirmar los reaccionarios, sino sencillamente un resultado posible. Así, pues, podemos compartir la fe de Kant en el progreso cuando, en primer lugar, no se plantea como una ley natural, sino que se basa en la lucha revolucionaria y, en segundo lugar, se ve consolidada y reforzada en forma institucional. La creación de una nueva forma de gobierno por obra de la revolución mantiene a distancia el pasado y se abre hacia el futuro.

---

[22] *Ibid.*, p. 153.

6.3 Gobernar la revolución

> Una ley revolucionaria es una ley cuyo objeto consiste en mantener la revolución y acelerar o regular su curso.
>
> Condorcet, *Sobre el significado de la palabra revolucionario*

El problema de la transición

Una buena parte del pensamiento revolucionario ni siquiera plantea el problema de la transición, prestando atención sólo a la apertura y descuidando todos los actos del drama que han de venir a continuación. Derrotar a los poderes dominantes, destruir el *ancien régime,* hacer añicos la máquina estatal –e incluso derrocar el capital, el patriarcado y la supremacía blanca– no es suficiente. Tal vez podría ser suficiente si estuviéramos dispuestos a creer que la formación de la multitud ya se habría llevado a cabo, que en cierto modo todos estaríamos ya no sólo purificados de las jerarquías y corrupciones de la sociedad contemporánea, sino que además seríamos capaces de gestionar la multiplicidad del común y de cooperar unos con otros libre e igualitariamente –en resumen, que la sociedad democrática estaría ya culminada–. Si así fuera, pues, sí, tal vez el acontecimiento insurreccional que destruyera las estructuras de poder sería suficiente y la sociedad humana perfecta ya existente bajo el yugo de la opresión brotaría espontáneamente. Pero la naturaleza humana en su estado actual dista de ser perfecta. Todos estamos enredados e involucrados en las identidades, jerarquías y corrupciones de las formas actuales del poder. La revolución no sólo exige emancipación, como decíamos antes, sino liberación; no sólo un acontecimiento de destrucción, sino también un proceso de transformación largo y

sostenido, creador de una nueva humanidad. Éste es el problema de la transición: cómo extender el acontecimiento de la insurrección en un proceso de liberación y transformación.

Condorcet proclama, y Hannah Arendt recoge sus palabras casi doscientos años más tarde, que «la palabra "revolucionario" sólo se aplica a las revoluciones que tienen la libertad por objeto»[1]. Por nuestra parte, ampliaríamos ese criterio para decir que las revoluciones deben tener la democracia por objeto y por ende que la dirección y el contenido de la transición revolucionaria debe definirse por el aumento de las capacidades para la democracia de la multitud. Las personas no son capaces espontáneamente, por naturaleza, de cooperar unas con otras libremente y de gobernar juntas el común. W. E. B. Du Bois, por ejemplo, estudiando las promesas, traiciones y fracasos de la Reconstrucción después de la Guerra de Secesión, es profundamente consciente de que la emancipación por sí sola no es suficiente. Además de todas las trampas y subterfugios del gobierno estadounidense y de los propietarios esclavistas desposeídos del Sur, además de las jerarquías de color y de clase creadas por los aventureros políticos capitalistas procedentes del Norte, Du Bois se centra también en el problema de que incluso después de la abolición de la esclavitud la inmensa mayoría de la población, blancos y negros por igual, sigue siendo pobre e ignorante, carente de capacidades para la democracia. La emancipación no es más que el comienzo[2].

En los anales del pensamiento revolucionario moderno, Lenin proporciona el *locus classicus* para comprender la transición revolucionaria. Lenin reconoce, como apuntábamos anteriormente, que la naturaleza humana en su estado actual no es capaz de democracia. En sus costumbres, rutinas, mentalidades y en el millón de prácticas capilares de la vida diaria, las personas están entregadas a la jerarquía, la identidad, la segregación y, por regla general, a formas corruptas del común. Todavía no son capaces de gobernarse democráticamente sin amos, dirigentes y representantes. De esta suerte, Lenin propone una transición dialéctica compuesta de dos negaciones. En primer lugar, un periodo de dictadura debe negar la democracia para dirigir la sociedad y transformar a la población. Una vez creada una nueva humanidad, capaz de gobernarse a sí misma, entonces la dictadura será negada y una nueva democracia será realizada[3]. Lenin tiene el gran mérito de plantear claramente el problema, pero su solución dialéctica está amplia y

---

[1] Condorcet, «Sur le sens du mot révolutionnaire», *Œuvres de Condorcet,* edición de A. Condorcet y F. Arago, 12 vols., París, Firmin Didot, 1847, 12:615. Véase también Hannah Arendt, *On Revolution,* Londres, Penguin, 1963 [ed. cast.: *Sobre la revolución,* trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988].

[2] W. E. Du Bois, *Black Reconstruction,* Nueva York, Russell & Russell, 1935, p. 206.

[3] Véase principalmente Vladimir Ilich Lenin, *State and Revolution,* cit.

justamente desacreditada, no sólo porque las dictaduras «de transición» se aferran obstinadamente al poder, resistiéndose a su inversión dialéctica en democracia, sino con mayor motivo porque las estructuras sociales de la dictadura no promueven el adiestramiento en la democracia necesario para hacer la multitud. ¡Al contrario! La dictadura enseña sumisión. La democracia sólo puede ser enseñada practicándola.

El problema de la transición debe recibir una solución positiva, no dialéctica, que conduzca a la democracia por medios democráticos. Nuestro análisis en la sección anterior ya ha desarrollado algunos elementos de esa transición democrática. El acontecimiento insurreccional, explicábamos, debe consolidarse en un proceso institucional de transformación que desarrolle las capacidades de toma de decisiones democrática de la multitud. De esta suerte, hacer la multitud es un proyecto de organización democrática que aspira a la democracia. En vez de contar con el efecto bumerán de la dialéctica para empujar el proceso en el momento final al extremo opuesto del espectro, esta idea de transición traza un enfoque asintótico, de tal suerte que, aunque el movimiento nunca llegue a una conclusión, la distancia entre transición y objetivo, entre medios y fin se torna tan infinitesimal que deja de importar. Este proceso no debe confundirse con las viejas ilusiones reformistas que insisten en el cambio gradual y postergan constantemente la revolución para un futuro indeterminado. No; la ruptura con la sociedad contemporánea y con sus poderes dominantes debe ser radical: en la misma medida en que la insurrección es recogida en el proceso de transición, la transición debe renovar constantemente la fuerza de la insurrección. Dicho de otra manera, a menudo, cuando se evalúa el estado de la sociedad actual, ¡no se trata de regatear sobre si el vaso está medio vacío o medio lleno, sino de romper el vaso!

Sin embargo, como decíamos, el proceso de transición no es espontáneo. ¿Cómo puede ser gobernada la transición? ¿Qué o quién traza la *diagonal política* que guía la transición? Después de todo, la línea política no siempre es recta e inmediatamente obvia, sino que se mueve en diagonal trazando curvas misteriosas. No obstante, estas cuestiones nos devuelven a los dilemas de vanguardias, jefatura y representación. A lo largo de la historia, los movimientos revolucionarios han permitido reiteradamente que se hicieran con el timón y que dirigieran el proceso figuras carismáticas o grupos dirigentes –el partido, la junta, el consejo, el directorio, etc.– que representan (en diferente medida) a las masas. ¿Y cuántas veces hemos oído hablar de la necesidad de una dirección como un argumento para privilegiar a un grupo social (con conocimiento, conciencia o posición superiores en el proceso de producción) sobre otros en la lucha revolucionaria, rompiendo el paralelismo potencial del que hablábamos anteriormente? Los obreros industriales han pretendido dirigir a los campesinos; los obreros blancos a los obreros negros; los obreros varones dirigir

a las obreras; etc. Con frecuencia, el establecimiento de una jefatura se acompaña de reivindicaciones de la «autonomía de lo político» respecto a lo social, lo económico, lo privado o lo meramente cultural[4].

Nuestra argumentación parece habernos conducido a un atolladero. Por una parte, el proceso de transición no es espontáneo, pero debe ser guiado con arreglo a una diagonal política. Por otra parte, sin embargo, permitir que cualquier identidad social o grupo de vanguardia se haga con el control del proceso socava la función democrática para la que debe servir la transición. No parece que haya ningún camino practicable para el proceso revolucionario entre el peligro de la ineficacia y el desorden, por un lado, y el de la jerarquía y la autoridad, por el otro.

La salida del atolladero pasa por reintegrar la *diagonal política* al *diagrama biopolítico,* es decir, por fundarla en una investigación de las capacidades que las personas ya ejercen en sus vidas diarias y, en concreto, en los procesos de la producción biopolítica. Tal y como lo expresábamos anteriormente, esto significa explorar la composición técnica de la multitud productiva para descubrir su composición política potencial. Aquí extraemos los resultados políticos de todos nuestros análisis económicos de la tercera parte y la quinta. En el contexto biopolítico, como vimos, la producción de ideas, imágenes, códigos, lenguajes, conocimientos, afectos y otros elementos del mismo género, mediante redes horizontales de comunicación y cooperación, tienden a la producción autónoma del común, esto es, a la producción y reproducción de formas de vida. Y la producción y reproducción de formas de vida es una definición muy precisa de la acción política. Esto no significa que la revolución ya haya comenzado y que el problema de la transición haya sido resuelto, porque, en primer lugar, la autonomía de la producción biopolítica es sólo parcial, toda vez que sigue estando dirigida y constreñida bajo el poder de mando del capital y, en segundo lugar, estas capacidades económicas no se expresan inmediatamente como capacidades políticas. No obstante, esto significa que en el tejido común del diagrama biopolítico descansan, latentes, potenciales, en estado de crisálida, las capacidades de la multitud de determinar autónomamente la diagonal política de la transición. Realizar este potencial, por medio de la acción y la organización políticas, significaría hacer que las luchas revolucionarias paralelas avancen mediante el acontecimiento de intersección insurreccional hacia un proceso institucional de gestión del común.

La idea de «revolución pasiva» de Antonio Gramsci y sus limitaciones nos ayudan a entender cómo la relación entre la diagonal política y el diagrama biopolítico aborda el interrogante de la transición. Como hace con muchos de sus con-

---

[4] Para una versión del argumento de la «autonomía de lo político», véase Mario Tronti, *Sull'autonomia del politico,* Milán, Feltrinelli, 1977.

ceptos clave, Gramsci emplea «revolución pasiva» en diferentes contextos con significados ligeramente diferentes, utilizando múltiples puntos de vista para dar al concepto una mayor amplitud. Su primer y principal uso consiste en contraponer la transformación pasiva de la sociedad burguesa en la Italia del siglo XIX al proceso revolucionario activo de la burguesía en Francia. La revolución pasiva, explica Gramsci, es una revolución sin revolución, es decir, una transformación de las estructuras políticas e institucionales sin que de ella surja en una posición central un fuerte proceso de producción de subjetividad. Los «hechos» y no los actores sociales son los verdaderos protagonistas. En segundo lugar, Gramsci aplica también la expresión «revolución pasiva» a las mutaciones de las estructuras de la producción económica capitalista que reconoce principalmente en el desarrollo del sistema fabril estadounidense en las décadas de los veinte y los treinta. «Americanismo» y «fordismo» dan nombre a lo que Marx denomina el paso de la «subsunción formal» del trabajo en el capital a la «real», es decir, a la construcción de una sociedad cabalmente capitalista. Esta transformación estructural del capital es pasiva en el sentido de que se desarrolla durante un extenso periodo y no está impulsada por un sujeto fuerte. Después de utilizar «revolución pasiva» como una herramienta descriptiva de análisis histórico, que atañe a los cambios tanto superestructurales como estructurales de la sociedad capitalista, Gramsci parece emplearla, en tercer lugar, para sugerir un camino de lucha. ¿Cómo podemos hacer la revolución en una sociedad subsumida por el capital? La única respuesta que ve Gramsci es una revolución relativamente «pasiva», esto es, una larga marcha a través de las instituciones de la sociedad civil[5].

Las diferentes propuestas políticas de Gramsci se funden como una crítica leninista del leninismo. Es crítico hacia el leninismo en la medida en que no hace hincapié en la «guerra de movimientos», sino en la «guerra de posiciones»; dicho de otra manera, proponiendo no el golpe insurreccional contra los poderes dominantes, sino una serie prolongada de batallas en las esferas cultural y política en un esfuerzo encaminado a arrebatar la hegemonía a la burguesía[6]. Sin embargo, la crítica de Gramsci sigue siendo leninista. La revolución pasiva, para la burguesía italiana del siglo XIX o el proletariado del siglo XX, no es superior a la revolución activa, sino sólo una alternativa cuando la vía principal no es posible, cuando no hay un sujeto activo para dirigir el proceso revolucionario. Todas las ideas medulares de la política de Gramsci –incluidas la guerra de posiciones, la hegemonía y la revolución pasiva– apuntan a inventar la actividad revolucionaria para tiempos no revolucionarios,

---

[5] Véase Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* cit., pp. 105-120 (sobre la revolución pasiva) y pp. 279-318 (sobre americanismo y fordismo).

[6] Sobre la distinción entre guerra de movimientos y guerra de posiciones, véase *ibid.*, pp. 229-235.

pero se orientan sin embargo hacia la revolución activa, cuando en un tiempo futuro ésta se torne posible.

Así, pues, Gramsci es en muchos aspectos un profeta del diagrama biopolítico. Entiende que la vanguardia de los obreros industriales ya no puede servir como sujeto de una revolución proletaria activa y, al menos respecto a su «jefatura» sobre el campesinado, pone en tela de juicio la conveniencia de la vanguardia obrera. Gramsci reconoce también en el fordismo que la subsunción de la sociedad bajo el capital conduce a una transformación de la composición técnica del proletariado, y parece intuir que, al final, dentro del diagrama biopolítico, la producción capitalista rebasará los muros de la fábrica para invadir toda la esfera social, acabando con las separaciones entre estructura y superestructura y llevando la cultura y las relaciones sociales directamente a la esfera del valor y la producción económicos. Llega incluso a comprender que la nueva composición técnica implica una nueva producción de subjetividad: «En Estados Unidos, la racionalización ha determinado la necesidad de elaborar un nuevo tipo de hombre adecuado al nuevo tipo de trabajo y de proceso productivo»[7]. Pero Gramsci no llega a prever –¿y cómo podría haberlo previsto?– que con el desarrollo del diagrama biopolítico se abre la posibilidad de una nueva diagonal política. El hacerse de la multitud y la composición y la consolidación de sus capacidades de toma de decisiones democrática en instituciones revolucionarias es exactamente el tipo de producción de subjetividad que Gramsci ve como necesaria para una revolución activa y no pasiva. Ese regreso al Gramsci leninista en el terreno biopolítico nos permite reunir las hebras aparentemente divergentes de su pensamiento. No nos enfrentamos a una alternativa –insurrección o lucha institucional, revolución pasiva o activa–. Antes bien, la revolución debe ser simultáneamente tanto insurrección como institución, transformación superestructural y estructural. Éste es el camino del «devenir príncipe» de la multitud.

Violencia revolucionaria

Éste es el punto de la discusión en el que inevitablemente alguien pregunta: «¿Tiene que ser violenta la revolución?». Sí, tiene que serlo pero no siempre de la manera en que se suele pensar. La revolución no requiere necesariamente derramamiento de sangre, pero exige el uso de la fuerza. Así, pues, la mejor pregunta no es si la violencia es necesaria, sino qué tipo de violencia. Y, con arreglo a nuestro análisis del vínculo entre insurrección e institución, esta pregunta tiene que considerar-

[7] *Ibid.*, p. 286.

se de forma separada en dos campos de batalla: la lucha contra los poderes dominantes y el hacerse de la multitud[8].

En el primer campo de batalla, la fuerza es necesaria para conquistar la libertad, porque los poderes dominantes la imponen. Los esclavos judíos de Egipto se habrían marchado en paz con Moisés, pero el faraón no los dejaba irse sin plantar batalla; por regla general, los gobernantes reaccionan violentamente cuando su poder se ve amenazado. La liberación requiere una lucha defensiva contra los poderes dominantes y por ende una guerra civil, pero ni siquiera la guerra exige siempre armas letales y derramamiento de sangre. Gramsci distingue los diferentes tipos de fuerza y armas apropiadas para situaciones específicas con la distinción que citábamos anteriormente entre «guerra de movimientos» (cuya figura típica es la insurrección armada, como el asalto al Palacio de Invierno en San Petersburgo o el Cuartel Moncada en Santiago de Cuba) y la «guerra de posiciones» (que por regla general implica una lucha prolongada y sin armas en las esferas cultural y política). Gramsci no tiene ninguna objeción de principio contra la lucha armada –nosotros tampoco–. Se trata sencillamente de que el armamento no siempre es el mejor arma. Cuál es el mejor arma contra los poderes dominantes –armas de fuego, manifestaciones callejeras pacíficas, éxodo, campañas mediáticas, huelgas obreras, normas de género transgresoras, silencio, ironía y muchas más– depende de la situación.

Sabemos que la respuesta «Depende de la situación» no es muy satisfactoria. Sin embargo, lo único que podemos hacer es ofrecer criterios para determinar el mejor arma en cada situación. El primer criterio, y el más obvio, es: ¿qué armas y qué estrategia cuentan con mayor probabilidad de resultar eficaces y vencer la batalla? No olvidemos que aquel que tiene mayor potencia de fuego no siempre gana. De hecho, a nuestro juicio hoy cada vez más una «multitud desarmada» es mucho más eficaz que una banda armada y que el éxodo es más poderoso que el asalto frontal. En este contexto, el éxodo cobra a menudo la forma del sabotaje, de la renuncia a la colaboración, de las prácticas contraculturales y de la desobediencia generalizada. Tales prácticas son eficaces porque el biopoder siempre está «sujeto» a la subjetividades sobre las cuales gobierna. Cuando éstas abandonan el terreno, crean vacíos que el biopoder no puede tolerar. Los movimientos de alterglobalización que florecieron en los años inmediatamente anteriores y posteriores al cambio de milenio funcionaban en gran medida de esta manera: creando rupturas en la continuidad del control y llenando esos vacíos con nuevas expresiones culturales y formas de vida. De hecho,

---

[8] Hemos abordado la cuestión de la violencia revolucionaria en diferentes momentos en obras anteriores, pero nuestro análisis en este libro nos ofrece algunos enfoques nuevos de la cuestión. Véase Antonio Negri, *Books for Burning,* cit.; y Hardt y Negri, *Multitude,* cit., pp. 341-347.

esos movimientos han dejado detrás un arsenal de estrategias de desobediencia, nuevos lenguajes de democracia y prácticas éticas (de paz, de cuidado del medio ambiente, etc.) que con el tiempo pueden ser recogidas y reorganizadas por nuevas iniciativas de rebelión.

El segundo criterio es aún más importante: ¿qué armas y qué forma de violencia tienen el efecto más benéfico sobre la multitud misma? Hacer la guerra implica siempre una producción de subjetividad, y a menudo las armas más eficaces contra el enemigo son las que tienen el efecto más pernicioso sobre quienes emprenden la lucha. Thomas Jefferson parece olvidar este segundo criterio cuando, con celo fanático, defiende la violencia de la Revolución francesa: «La libertad de la Tierra entera dependía del resultado de la contienda», escribe a William Short, «¿y se consiguió alguna vez ese premio con tan poca sangre inocente? Mis propios sentimientos se han visto hondamente afligidos por algunos de los mártires por esta causa, pero hubiera preferido ver desierta la mitad de la Tierra antes que permitir que fracasara. Aunque no hubieran quedado más que un Adán y una Eva en cada país, en libertad, sería mejor de cuanto lo es ahora»[9]. Desde luego, no compartimos la aceptación del derramamiento masivo de sangre que Jefferson expresa aquí –y el propio Jefferson exagera claramente su postura para impresionar en este pasaje–, pero también parece desdeñar la necesidad de que la acción revolucionaria refuerce la producción del común y ayude al proceso de formación de la multitud. (No tenemos excesivo aprecio por el lema «libertad o muerte», pero tampoco estamos de acuerdo con la idea de «libertad y muerte».) Así, pues, aparte de la cuestión del derramamiento masivo de sangre, la cuestión es: ¿a qué se refiere Jefferson con Adán y Eva? Si está satisfecho con una idea de vida desnuda, que devuelva a la humanidad a una condición imaginaria original, natural o básica, entonces nos oponemos a él. Pero tal vez, desde una perspectiva más afín a la nuestra, Jefferson imagina que Adán y Eva marcan la creación de una nueva humanidad que es el resultado de un proceso revolucionario. En todo caso, al evaluar las armas y las formas de violencia en la lucha revolucionaria, la cuestión de la eficacia contra el enemigo debe ser siempre secundaria respecto a la de sus efectos sobre la multitud y el proceso de construcción de sus instituciones.

Esto nos conduce directamente al segundo campo de batalla en el que la revolución requiere el uso de la fuerza: el campo del hacerse de la multitud, del abordaje y la resolución de los conflictos en su seno, llevando a las singularidades que la componen a relaciones cada vez más benéficas pero también superando los obstáculos a los tipos de transformación que requiere la liberación. La fuerza de

---

[9] Jefferson a William Short, 3 de enero de 1793, Thomas Jefferson, *Writings*, Merrill Peterson (ed.), Nueva York, Library of America, 1984, p. 1004.

las instituciones cumple en parte este papel. Louis de Saint-Just, escribiendo como Jefferson en 1793, insiste en la función revolucionaria de las instituciones: «El terror puede librarnos de la monarquía y de la aristocracia, pero ¿qué nos librará de la corrupción?... Las instituciones»[10]. Ya hemos puesto en duda la primera parte de la observación de Saint-Just, poniendo en tela de juicio la eficacia y la idoneidad de la lucha armada –y no digamos del terror– para la batalla contra los actuales poderes dominantes y sus jerarquías sociales; pero lo que más nos interesa es su afirmación, en la segunda parte, de la fuerza de las instituciones contra la corrupción. Hay que reconocer que Saint-Just puede entender la corrupción como desviación respecto a la línea establecida por los jefes revolucionarios y la institución como un medio de generar conformidad, pero estamos tentados de proclamar el mismo lema –instituciones contra la corrupción– con un significado muy diferente.

En diferentes puntos de este libro hemos analizado la corrupción del común desde el punto de vista tanto de su destrucción por medio de la imposición de jerarquías sociales (mediante la privatización, por ejemplo) y la perpetuación de formas negativas del común en instituciones que disminuyen las potencias de la multitud, bloquean su producción de subjetividad y exacerban sus conflictos internos. Así, pues, parte de la actividad revolucionaria consiste en la destrucción de lo que antes denominábamos las instituciones de las formas corruptas del común, tales como la familia, la corporación y la nación. Las luchas contra éstas tendrán lugar en múltiples frentes, muchos de los cuales probablemente todavía no hemos podido imaginar, y podemos estar seguros de que las batallas, incluso sin derramamiento de sangre, serán violentas, desagradables y dolorosas, poniéndonos a prueba de maneras desconocidas. Pensemos en cuánta violencia se emplea en castigar a quienes, aun en pequeña medida, amenazan a la institución corrupta de la familia, en lo que atañe a los derechos reproductivos, por ejemplo, o la sexualidad, las estructuras de parentesco, la división sexual del trabajo o la autoridad patriarcal. Estas y otras instituciones que corrompen el común no caerán sin un combate intenso y prolongado. No obstante, Saint-Just deja claro que la lucha implica no sólo destruir las instituciones corruptas, sino también constituir nuevas. Son necesarias nuevas instituciones para combatir la corrupción, como hemos dicho, no unificando la sociedad y creando conformidad con las normas sociales, sino facilitando la producción de las formas benéficas del común, manteniendo abierto e igual el acceso al mismo y ayudando a los encuentros alegres de las singularidades que componen la multitud –y al mismo tiempo combatiendo todos los obstáculos que salen a su paso–. Tal vez sea ésta una reafir-

[10] Saint Just, «Fragments sur les institutions républicaines», *Œuvres choisies*, edición de Dionys Mascolo, París, Gallimard, 1968, p. 310.

mación en términos más concretos y prácticos de nuestra proposición anterior, según la cual la capacitación para el amor debe armarse con los medios para combatir el mal.

La violencia más terrorífica a la que se enfrentan los revolucionarios puede ser la autotransformación monstruosa que encontramos en las corrientes revolucionarias de la política de la identidad. La abolición de la identidad, dejar atrás lo que uno es, y construir un nuevo mundo sin raza, género, clase, sexualidad y las demás coordenadas de la identidad, es un proceso extraordinariamente violento, no sólo porque los poderes dominantes plantarán batalla a cada paso en el camino, sino también porque nos exige que abandonemos algunas de nuestras identificaciones fundamentales y nos convirtamos en monstruos. ¡Ni siquiera Saint-Just y sus sangrientos colegas podrían imaginar un terror semejante!

Gobernanza constituyente

La revolución debe ser gobernada no sólo para guiar y regular sus movimientos, sino también para crear las fuerzas del poder constituyente como una nueva forma de vida, un nuevo ser social. Hemos discutido el papel de los procesos institucionales novedosos para componer y consolidar la insurrección en el procedimiento revolucionario, combatiendo a los poderes dominantes y sus corrupciones, así como estableciendo nuevas costumbres y prácticas colectivas. También hemos explorado cómo en el contexto biopolítico formas de toma de decisiones democráticas pueden generar la diagonal política que marque el camino de la transición. Pero esto todavía no es suficiente. Todo ello debe sostenerse en un marco gubernamental, constitucional y jurídico. Sin embargo, aquí nuestra argumentación se atasca en otro atolladero, porque en numerosos puntos de nuestro análisis ya hemos explicado que las formas y estructuras gubernamentales existentes son obstáculos a la revolución. Hemos criticado en nombre de la democracia numerosas propuestas de gobierno revolucionario: la idea de toma del poder en el sentido de apoderarse de la máquina estatal de la burguesía existente y lista para ser utilizada (por utilizar la expresión de Marx), el proyecto de crear un «contrapoder» que es homólogo a las estructuras estatales existentes, los mecanismos que clausuran los desarrollos del poder constituyente en las estructuras de un poder constituido y las ideas dialécticas de transición revolucionaria que gobiernan mediante alguna forma de dictadura. Y sin embargo somos plenamente conscientes de que el proceso revolucionario no es espontáneo y debe ser gobernado. ¿Cómo podemos inventar una forma de gobierno democrática adecuada al proceso revolucionario? Esta forma tendría que ser democrática no en el sentido falso que nos endosan todos los días los políticos y los medios de comunica-

ción, con sus pretensiones de representación, sino en el sentido del autogobierno activo y autónomo de la multitud en su conjunto.

Encontramos cierta ayuda para superar este atolladero en lo que a primera vista podría parecer una fuente improbable: las estructuras de gobernanza que están surgiendo como las principales formas de gobierno dentro del Imperio. Sosteníamos en la cuarta parte que el orden global contemporáneo no cobra la forma de un «Estado mundial» y ni siquiera reproduce las estructuras gubernamentales creadas en el contexto del Estado-nación, sino que, por el contrario, se caracteriza cada vez más por formas emergentes de gobernanza que gobiernan sin apoyarse en una autoridad política general para gestionar y regular con arreglo a modalidades variables y ad hoc. Remontábamos la genealogía del concepto de gobernanza, en parte, a las estructuras de regulación, gestión y responsabilidad de las corporaciones capitalistas, y en efecto las características de la gobernanza corporativa siguen estando fuertemente presentes en las diferentes utilizaciones de la gobernanza en la constitución imperial. La gobernanza global es «posdemocrática» en el sentido en que rehúye las estructuras representativas que en el pasado sirvieron para legitimar el poder del Estado en favor de formas pluralistas de regulación controladas, a menudo indirectamente, por fuerzas oligárquicas, tales como las de la propiedad. De resultas de ello, las estructuras de gobernanza tienen la flexibilidad y la fluidez constantes para adaptarse a circunstancias cambiantes. No necesitan estabilidad y regularidad para gobernar, sino que, por el contrario, están diseñadas para gestionar crisis y gobernar sobre condiciones excepcionales.

Los propensos a los hábitos de pensamiento opositor probablemente responderán a este análisis de la «gobernanza sin gobierno» en el Imperio con propuestas en la dirección contraria: necesitamos oponernos al Imperio, podrían decir, con las estructuras jurídicas fijas y los procesos normativos de gobierno regularizados. Sin embargo, por nuestra parte tenemos tendencia a las respuestas subversivas antes que a las opositoras. De hecho, los mecanismos de gobernanza del Imperio tienen el mérito de interpretar el contexto biopolítico y registrar la autonomía creciente de las redes de singularidades, las formas rebosantes e inconmensurables de valor producidas por la multitud y la potencia cada vez mayor del común. Nos inclinamos a apropiarnos de este concepto de gobernanza, a subvertir su vocación imperial y a reformularlo como un concepto de democracia y revolución.

Encontramos un cierto potencial en la idea de federalismo mediante la cual algunos teóricos entienden las funciones de la gobernanza global. A diferencia de los modelos tradicionales, como los de Estados Unidos y Suiza, por ejemplo, este federalismo no se orienta hacia la soberanía estatal, sino que sirve para articular una amplia variedad de poderes y mediar distintas instituciones políticas con objetivos diferentes y separados. En el espacio entre el Estado-nación y el Imperio,

el federalismo construye una colección de distintas mediaciones territoriales. Sin embargo, esta multiplicidad aparente del federalismo no tarda en verse clausurada, en la medida en que sus mecanismos de mediación tan sólo tratan de crear una especie de forma Estado nómada, reproduciendo formas de soberanía y control[11].

Resultan mucho más útiles los análisis de la gobernanza llevados a cabo por juristas, en particular por un grupo de juristas alemanes que se apoyan en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, y que hacen hincapié en dos características principales de la gobernanza global: una que *excede* los límites de los sistemas jurídicos fijos y sus estructuras normativas y otra que *fragmenta* los sistemas jurídicos a causa de los conflictos en la sociedad global y de la disputa entre distintas normas. De esta suerte, el tránsito del gobierno a la gobernanza se concibe desde el punto de vista jurídico como el movimiento desde una estructura normativa unitaria y deductiva a una pluralista y plástica. La gobernanza renuncia a todo intento vano de aportar unidad a los sistemas jurídicos globales (basados en el derecho internacional o en el consenso entre Estados-nación) e intenta, por el contrario, fundar una lógica de red que pueda gestionar conflictos y conseguir una compatibilidad normativa entre los fragmentos de sociedad global. En efecto, la gobernanza concebida en este sentido «gobierna sobre la excepción» pero de una manera completamente diferente respecto al modo en que lo imagina Carl Schmitt cuando emplea aquella célebre expresión para definir la soberanía. La excepción aquí no es un acontecimiento puntual que exige una decisión, sino que se extiende en el tiempo y por toda la sociedad. Toda vez que la sociedad que regulan y gestionan está llena de excepciones, las estructuras de gobernanza nunca dejan de ser contingentes y aleatorias –estructuras flotantes, podríamos decir, sobre las ondas en conflicto de la sociedad global[12].

Algunos de los elementos de la gobernanza, tal y como la conciben estos juristas, concuerdan tan estrechamente con nuestros análisis de la sociedad biopolítica que podrían ser vistos como un resumen de una sucesión de pasajes de este libro. Donde ellos interpretan fragmentación, nosotros vemos una multiplicidad de singularidades; el desbordamiento que interpretan en la relación entre sociedad y estructuras normativas lo reconocemos en la relación entre trabajo y valor; la lógica de red que interpretan en la gobernanza de las situaciones normativas excepcionales la analizamos en la cooperación de la producción biopolítica, y el conflicto social que inter-

---

[11] Véase Olivier Béaud, *Théorie de la fédération,* París, PUF, 2007.

[12] Véase, por ejemplo, Gunther Teubner y Andreas Fischer-Lescano, «Regime Collisions: The Vain Search for Legal Unity in the Fragmentation of Global Law», *Michigan Journal of International Law* 25, 4 (2004), pp. 999-1046.

pretan como base de los marcos legales contingentes la proponemos como la base de la idea revolucionaria de institución. ¿Quiere esto decir que estos juristas son revolucionarios enmascarados? No; de hecho, desde nuestra perspectiva, adoptan un punto de vista distante, escéptico e incluso cínico sobre el potencial de transformación social. Sin embargo, la cercanía de sus análisis de la gobernanza global a nuestros análisis de la multitud identifica positivamente el punto en el que la idea imperial de gobernanza puede ser dada de vuelta, subvertida y transformada en un concepto revolucionario. Ésta no es una operación ideal de inversión dialéctica, sino un camino práctico y subversivo.

De hecho, no debe provocar sorpresa que las estructuras de la gobernanza imperial se correspondan hasta tal punto con los movimientos de la multitud. La gobernanza se ve forzada a registrar y representar, con arreglo a nuevos diagramas, las aspiraciones jurídicas y las fuerzas políticas que la multitud expresa, como impresiones o pisadas en la arena. Las luchas de la multitud son primordiales respecto al poder, tal y como hemos insistido en diferentes puntos de nuestro análisis, en el sentido de que son el lugar de la innovación social, mientras que el poder sólo puede reaccionar intentando capturar o controlar su fuerza.

Una gobernanza constituyente que invierta la forma imperial tendría que presentar no sólo una figura normativa de gobierno, y no sólo una estructura funcional de consenso y cooperación social, sino también un plan abierto y socialmente generalizado de experimentación social e innovación democrática. Éste sería un sistema constitucional en el que las «fuentes del derecho» y sus medios de legitimación se basen únicamente en el poder constituyente y en la toma de decisiones democrática. Del mismo modo que la insurrección tiene que tornarse institucional, también la revolución debe, en este sentido, tornarse constitucional, construyendo lucha tras lucha sobre planos sucesivos que incansablemente desborden todo equilibrio sistémico en dirección a una democracia del común.

Mientras que la revuelta y la insurrección pueden ser episódicas y efímeras, a lo largo del proceso revolucionario corre algo así como una voluntad de institución y constitución. Tenemos en mente aquí como analogía la idea de *Kunstwollen* del gran historiador del arte vienés Alois Riegl que, aunque resulta difícil de traducir, puede verterse como «voluntad de arte». Riegl analiza cómo, en otro periodo de transición, el arte romano tardío se alza contra las formas antiguas y funda no sólo nuevas técnicas y una nueva «industria», sino también nuevos modos de ver y experimentar el mundo. Concibe el *Kunstwollen* romano tardío como la fuerza que gobierna esta transformación de las artes plásticas, el deseo que articula todas las expresiones artísticas singulares como un desarrollo institucional coherente, demostrando no sólo la continuidad, sino también la innovación del proceso. El *Kunstwollen* realiza tanto la superación del umbral histórico como la organización de las fuerzas sociales ex-

cedentes y desbordantes en un proyecto coherente y duradero[13]. Un proceso revolucionario hoy tendrá que ser gobernado por un *Rechtswollen,* es decir, una voluntad institucional y constitucional que, de manera paralela, articule las singularidades de la multitud, así como sus distintas instancias de revuelta y rebelión, en un proceso común potente y duradero.

[13] Véase Alois Riegl, *Late Roman Art Industry,* Roma, Giorgio Brentschneider, 1985 [ed. cast.: *El arte industrial tardorromano,* trad. de Ana Pérez López, Madrid, Antonio Machado, 1992]. Véase Jas' Elsner, «From Empirical Evident to the Big Picture: Some Reflections on Riegl's Concept of *Kunstwollen*», *Critical Inquiry* 32 (verano de 2006), pp. 741-766. Para un análisis esclarecedor de la transformación que Walter Benjamin lleva a cabo con el concepto de Riegl en un sentido similar al que sugerimos aquí, véase Katherine Arens, «*Stadtwollen:* Benjamin's *Arcades Project* and the Problem of Method», *PMLA* 122, 1 (enero de 2007), pp. 43-60.

De singularitate 2
Instituir la felicidad

> Mediante sus edificios, imágenes e historias, la humanidad se prepara, por si fuera necesario, para sobrevivir a la civilización. Y lo importante es que lo hace riendo.
>
> Walter Benjamin, «Experiencia y pobreza»

> Está en nuestras manos comenzar el mundo de nuevo. Una situación parecida a la presente no ha sucedido desde los días de Noé hasta hoy.
>
> Thomas Paine, *El sentido común*

¡Bienvenidos al año 0! La prehistoria no termina con una explosión, sino con un suspiro de alivio, después de siglos de oscuridad y sangre. El comienzo de la historia no significa el final de las disputas sociales, sino más bien que tenemos todos el potencial de abordar los conflictos y transformarlos en relaciones pacíficas y productivas. El comienzo de la historia tampoco significa que nuestras potencias se hayan realizado finalmente; si así fuera, la historia habría terminado antes incluso de haber comenzado. Se trata más bien del comienzo de un proceso de educación y capacitación en el que nos involucramos colectivamente en la constitución de la vida social, poniendo en marcha el gobierno democrático.

Los revolucionarios de la Ilustración, de Diderot a Fontenelle y Jefferson, siguiendo a los antiguos griegos y romanos, plantean que el objetivo político primordial es la felicidad pública. La felicidad debe hoy tornarse de nuevo en un concepto político, en algunos aspectos que los pensadores del siglo XVII comprendieron y en otros que no podían imaginar aún. Por felicidad entienden, en primer lugar, una condición perdurable y no un sentimiento pasajero, como el placer. La felicidad es un placer que dura y se repite. Insisten también en la naturaleza colectiva de la feli-

cidad, haciendo hincapié en que es pública, no privada. Ya con estas primeras dos características queda claro por qué la felicidad debería ser el objeto principal del gobierno. Es un bien colectivo, tal vez el bien colectivo primordial, que debe cobrar un carácter institucional para garantizar su longevidad. Sin embargo, la felicidad no es algo que los jefes o los representantes proporcionen sin más a la población. Es un afecto activo y no pasivo. La multitud debe gobernarse a sí misma para crear un estado de felicidad duradero (de ahí que, en vez de «pública», tendríamos que llamarla «felicidad común»). La felicidad no es un estado de satisfacción que acaba con la actividad, sino un acicate del deseo, un mecanismo de aumento y amplificación de lo que queremos y de lo que podemos hacer. Desde luego, los seres humanos no nacemos con las capacidades plenamente desarrolladas para gobernarnos a nosotros mismos, para resolver conflictos, para formar relaciones duraderas y felices, pero todos tenemos el potencial de llevar a cabo todas esas cosas. Así, pues, finalmente la felicidad es el proceso de desarrollo de nuestras capacidades de toma de decisiones democrática y de capacitarnos a nosotros mismos para el autogobierno[1].

De esta suerte, la reivindicación de la felicidad es una afirmación y una celebración de los objetivos de la Ilustración. El meollo de la Ilustración que nos interesa no es ninguna pretensión de que algunos o todos nosotros hayan alcanzado ya o lleguen a alcanzar alguna vez un estado ilustrado o un dominio, un autocontrol, un conocimiento absolutos o algo por el estilo. Se trata, por el contrario, del reconocimiento de que los seres humanos son capacitables, de que podemos superarnos individual y colectivamente y en el transcurso de la historia. Y en lo que atañe al gobierno esto debe implicar un aprender haciendo. «Las capacidades para el autogobierno en la sociedad», explica Thomas Jefferson, «no son innatas. Son el resultado de la costumbre y de una larga capacitación»[2]. La democracia debe ser no sólo el objetivo de una multitud con las potencias necesarias para el autogobierno ya desarrolladas, sino también un mecanismo de aprendizaje, un *dispositivo,* que expande esas potencias, aumentando no sólo la capacidad, sino también el deseo de participar en el gobierno. Aquí se reúnen Diderot y Maquiavelo, porque la demanda de felicidad es un proyecto político plenamente realista, basado en la humanidad en su estado actual, tal y como insiste a menudo Maquiavelo, pero con un reconocimiento igualmente lúcido de cómo los humanos pueden tornarse diferentes, superarse a sí mismos, y realizar objetivos que anteriormente eran inimaginables. Se trata de traer al mundo nuestras nuevas y crecientes capacidades, de poner en marcha un proyecto político para el cual la democracia es tanto el fin como el medio.

---

[1] Véase Vivasvan Soni, *Affecting Happiness: The Emergence of the Modern Political Subject in the Eighteenth Century,* tesis de doctorado, Duke University, 2000.

[2] Thomas Jefferson a Edward Everett, 27 de marzo de 1824, Thomas Jefferson, *Writings,* cit., vol. 16, p. 22.

Durante mucho tiempo, los pensadores ilustrados han sido ridiculizados por su fe en el progreso, cuando el pasado está repleto de ejemplos de catástrofes e insensateces causados por el ser humano y cuando tantas pretensiones de progreso han conducido al desastre y a la ruina. Algunos señalan el modo en que la racionalidad administrativa nazi condujo al genocidio y a las cámaras de gas; otros al modo en que los «avances» científicos condujeron a la devastación medioambiental y la destrucción nuclear. Lo cierto es que no hay un movimiento automático de progreso, ninguna garantía de que el mañana será mejor que el hoy, sino el reconocimiento de que esa contingencia no debería llevar a nadie a una conclusión cínica, a ignorar el hecho de que está en nuestro poder mejorar nuestro mundo, nuestra sociedad y a nosotros mismos. Se trata de una teleología materialista que no alberga ilusiones de manos invisibles o causas finales que hacen avanzar la historia. Es una teleología impulsada únicamente por nuestros deseos y nuestras luchas, sin un punto y final. El progreso se medirá por nuestros poderes crecientes de realizar la felicidad común y de formar un mundo democrático en el que a todos juntos nos sea dado, seamos capaces y estemos dispuestos a gobernar.

Por lo tanto, instituir la felicidad no es sólo un proyecto político, sino también ontológico. Con cada aumento de nuestra potencia nos tornamos diferentes, agregando a lo que somos, expandiendo el ser social. El ser no está fijo de una vez por todas en un reino ultramundano, sino que está constantemente sometido a un proceso de devenir. Igualmente, la naturaleza humana no es inmutable, sino que está abierta a un proceso de capacitación y educación. Esto no significa que no haya límites a lo que podemos hacer o que podamos romper absolutamente con el pasado para crear una página en blanco: no hay saltos en la naturaleza, como suelen decir los biólogos de la evolución. Lo que significa, sin embargo, es que el cambio es posible en el nivel más básico de nuestro mundo y de nuestro sí mismo y que podemos intervenir en este proceso para orientarlo con arreglo a nuestros deseos, hacia la felicidad.

Los historiadores de las ideas cuentan una versión de cómo se perdió el concepto político de la felicidad: la felicidad del siglo XVII se volvió hacia adentro y se hizo sentimental. El *Traité du bonheur* de Bernard de Fontenelle dio paso a la *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith; las proclamas de felicidad pública de Saint-Just se rindieron a los sentimientos domésticos de las novelas del siglo XIX; la reivindicación de la felicidad como un derecho político por parte de Jefferson cede ante las narraciones de la satisfacción individual. La felicidad es separada de la razón, a la que estaba tan sólidamente vinculada en el siglo XVII y pasa a ser y continúa siendo hoy tan sólo una pasión, algo que sentimos y no algo que hacemos –un sentimiento individual desprovisto de significado político–. La simpatía y la compasión presentan mecanismos de asociación y constitución social, pero son impotentes e incluso bloquean nuestra potencia.

Resulta útil, por lo tanto, acudir a autores anteriores para entender el proyecto político y ontológico de la felicidad. El propósito de la filosofía y de la política de Spinoza, por ejemplo, es la alegría *(gaudium),* un afecto activo que señala el aumento de nuestra potencia de actuar y de pensar. De esta suerte, la alegría no es un estado estático, como podría serlo la satisfacción, sino un proceso dinámico que continúa sólo en la medida en que nuestras potencias continúan aumentando. Aún no sabemos, dice Spinoza, lo que un cuerpo puede hacer y una mente puede pensar. Y nunca sabremos los límites de sus potencias. El camino de la alegría está constantemente abierto a nuevas posibilidades, a la expansión del campo de nuestra imaginación, de nuestras aptitudes para sentir y para ser afectados, de nuestras capacidades para la acción y la pasión. De hecho, en el pensamiento de Spinoza hay una correspondencia entre nuestra potencia de afectar (la potencia de pensar de nuestra mente y la potencia de actuar de nuestro cuerpo) y nuestra potencia de ser afectados. Cuanto mayor es la potencia de pensar de nuestra mente, mayor es su capacidad de ser afectada por las ideas de otros; cuanto mayor es la capacidad de actuar de nuestro cuerpo, mayor es su capacidad de ser afectado por otros cuerpos. Y nuestra potencia de pensar y actuar es mayor, explica Spinoza, cuanto más interactuamos y creamos relaciones comunes con otros. Dicho de otra manera, la alegría es en realidad el resultado de encuentros alegres con otros, encuentros que aumentan nuestras potencias, y la institución de estos encuentros al objeto de que duren y se repitan.

Antes de Spinoza, Dante Alighieri proponía la alegría y el amor como productivo no sólo del ser, sino también del ser-en-común, es decir, de la vida social. Para Dante, el amor es un accidente que transforma el mundo y crea una *vita nuova,* una nueva vida –que va más allá de las concepciones de sus predecesores, tanto de las ideas sentimentales del amor (en Guido Guinizelli, por ejemplo, para quien el amor produce emociones) como de las opiniones racionalistas (en Guido Cavalcanti el amor produce conocimiento)–. Dante nos dice que el amor es una práctica del común. El amor es capaz, atravesando la ciudad, de generar nuevas formas de convivialidad, del vivir juntos, que afirman la autonomía y la interacción de las singularidades en el común[3].

¿Cómo podemos restaurar o reinventar tales concepciones políticas de la felicidad, la alegría y el amor para nuestro mundo? Una respuesta convencional a esta pregunta podría ofrecer un programa político contra la miseria, entendiendo por miseria no sólo la falta de riqueza y de recursos, sino también y más en general la

---

[3] Sobre Dante y el amor, véase Giorgio Agamben, *Stanzas,* trad. de Ronald Martínez, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 [ed. cast.: *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental,* trad. de Tomás Segovia, Valencia, Pre-textos, 2006], y Giorgio Passerone, *Dante: Cartographie de la vie,* París, Kimé, 2001.

falta de poder para crear e innovar, para gobernarse a uno mismo. La miseria es la condición de estar separado de lo que uno puede hacer, de lo que uno puede devenir. Y de hecho ya hemos mencionado los contornos básicos de un programa que puede y debe ser exigido a los gobiernos existentes y a las diferentes instituciones de la gobernanza global.

Una primera plataforma debe exigir el sostén de la vida contra la miseria, es decir, sencillamente, los gobiernos deben proporcionar a todo el mundo los medios básicos de vida. En muchos contextos nacionales se han discutido propuestas importantes para proporcionar una renta garantizada a todos los ciudadanos, una renta básica suficiente para las necesidades de una existencia productiva y digna. También muchos gobiernos, sobre todo en los países más ricos, ya garantizan una atención sanitaria básica a todos sus ciudadanos. Pero la mayoría de quienes viven en la miseria, aquellos que corren un mayor peligro de pasar hambre y enfermedades, viven en otros lugares. Lo que es necesario es una iniciativa global para proporcionar los medios básicos de vida para todos, en todo el mundo, una renta garantizada global y una sanidad verdaderamente universal, ya vengan proporcionados por instituciones globales como las agencias de la ONU, organizaciones ciudadanas u otros organismos.

Puesto que la garantía de una vida desnuda para todos no es suficiente para escapar de la miseria, una segunda plataforma debe exigir la igualdad contra la jerarquía, permitiendo que todo el mundo se vuelva capaz de participar en la constitución de la sociedad, el autogobierno colectivo y la interacción constructiva con otros. Por supuesto, todo el mundo necesita acceso a una educación básica y a una serie de conocimientos y habilidades sociales y técnicas básicas. Éstos son algunos de los prerrequisitos necesarios para toda participación política. Por supuesto, armados con estos elementos básicos, no todo el mundo será lo mismo, pero será capaz de participar igualmente en la gestión colectiva de la sociedad. Pero, incluso cuando las personas tienen las habilidades, los conocimientos y las capacidades que se precisan para el gobierno hoy, están separados del poder. Queremos un gobierno que no sólo esté abierto a la participación de todos, sino que capacite también a todo el mundo para participar en la toma de decisiones democrática, permitiendo a las personas atravesar las fronteras y residir donde deseen. En los contextos nacionales, el tipo de igualdad política reivindicado por esta plataforma ha sido llamado a menudo ciudadanía. De esta suerte, lo que pensamos aquí es algo así como una ciudadanía global, que proporcione a todos tanto los medios como la oportunidad de participar por igual en el gobierno de la sociedad global.

Una tercera plataforma debe reivindicar el acceso abierto al común contra las barreras de la propiedad privada. Hoy es posible que todo el mundo tenga una utilización libre e igual de los recursos y de la riqueza y que sea capaz a su vez de producir con ellos. Desde luego, en el contexto de la escasez en el pasado, la reivindica-

ción de ese acceso equitativo a los recursos creaba a menudo un rompecabezas irresoluble. Si cultivas esa tierra, deja de estar disponible para que alguien más pueda labrarla; si usas esa máquina para producir, nadie más puede utilizarla al mismo tiempo. Sin embargo, hoy cada vez más la producción y la riqueza dejan de obedecer a la lógica de la escasez. Si usas esa idea productivamente, yo puedo usarla también, en el mismo momento. De hecho, cuantos más somos trabajando con una idea y comunicando sobre ella, más productiva se vuelve. Favorecer el aumento de la riqueza común productiva y permitir a todo el mundo el libre acceso a la misma responde al interés común. En particular, el gobierno debe respaldar la acumulación de conocimientos: conocimientos y códigos científicos, por supuesto, que son cada vez más centrales en la producción pero también conocimientos y habilidades sociales, los medios para evitar conflictos sociales y facilitar los encuentros felices, los medios de promover la comunicación y el intercambio productivos.

Estas tres plataformas son reivindicaciones justas y razonables ante los poderes dominantes actuales. No son más que las condiciones que más favorecen los encuentros constituyentes que, como decíamos anteriormente, constituyen la riqueza de la multitud en la metrópolis: asegurar que todo el mundo tenga los medios básicos para la vida y la buena salud; crear las condiciones que encontramos en una relación de igualdad, con el conocimiento y las habilidades para interactuar socialmente, y proporcionar a todos el libre acceso a la riqueza común acumulada que sirve de base para y se ve a su vez enriquecida por nuestros encuentros. Recordemos, asimismo, que ya hemos visto en nuestros análisis que grandes partes de población mundial ya poseen muchas de esas capacidades, en las redes de la producción biopolítica, en la vida de la metrópolis y en el tejido de la vida social de todos los días. Podemos exigir a los poderes dominantes que sean garantizadas y universalizadas.

Pero, por desgracia, los poderes dominantes no tienen la menor intención de conceder siquiera esas reivindicaciones básicas. Frente a esa arrogancia del poder, la respuesta más adecuada, en lugar de lamentar nuestra mala suerte y regodearnos en la melancolía, es la risa. Ahora bien, la risa es un asunto muy serio. No es un consuelo de nuestra debilidad, sino una expresión de alegría, un signo de nuestra potencia. «No imaginéis que hay que estar triste para ser militantes», nos recuerda Michel Foucault, «aunque aquello contra lo que se combate sea abominable. El vínculo del deseo con la realidad (y no su fuga en las formas de la representación) posee una fuerza revolucionaria»[4]. El proceso de instituir la felicidad estará constantemente acompañado de la risa.

La nuestra es, en primer lugar, una risa de complicidad, que acompaña nuestra crítica realista de los poderes dominantes. Los gobernantes, destructores y corrup-

[4] Michel Foucault, prefacio a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus,* cit., pp. xi-xiv.

tores no son tan fuertes como piensan, y nosotros somos más potentes de cuanto podrán jamás adivinar. Hoy cada vez más en el contexto biopolítico el uno se divide en dos, es decir, las fuerzas productivas se están tornando cada vez más autónomas en su producción de bienes comunes, tales como ideas, códigos, afectos, imágenes, y otros. El capital aún se las arregla para expropiar el común que es producido, y los poderes dominantes continúan ejerciendo su control, pero reímos al reconocer lo que su debilidad augura para nuestro futuro.

La nuestra es también una risa de creación y alegría, sólidamente arraigada en el presente. Nuestro acceso libre e igual al común, a través del cual producimos juntos formas nuevas y mayores del común, nuestra liberación de la subordinación de las identidades mediante procesos monstruosos de autotransformación, nuestro control autónomo de los circuitos de producción de subjetividad social y en general nuestra construcción de prácticas comunes a través de las cuales las singularidades componen la multitud son todos ciclos ilimitados de nuestra potencia y alegría crecientes. Mientras instituimos la felicidad, nuestra risa es pura como el agua.

La nuestra es, finalmente, una risa de destrucción, la risa de ángeles armados que acompaña al combate contra el mal. La felicidad tiene un lado oscuro. Spinoza describe la alegría de destruir aquello que hace daño a un amigo[5]. Esta destrucción no tiene nada que ver con el odio, del que, en efecto, no puede surgir nada bueno. Y esa alegría no tiene nada que ver con la *Schadenfreude,* el placer derivado de la desgracia de otros. La destrucción de lo que causa daño es secundaria respecto al aumento de potencia y alegría liberado por su eliminación. La extirpación en nosotros de nuestros apegos a la identidad y, en general, de las condiciones de nuestra esclavitud será extraordinariamente dolorosa, pero sin embargo reímos. En las largas batallas contra las instituciones que corrompen el común, tales como la familia, la corporación y la nación, derramaremos un mar de lágrimas, pero sin embargo reímos. Y, en las luchas contra la explotación capitalista, el imperio de la propiedad y los destructores del común mediante el control público y privado, sufriremos terriblemente, pero sin embargo reímos de alegría. La risa los sepultará.

---

[5] Véase la definición de «indignación» de Spinoza en *Ethics,* cit., parte 3, definición 20, p. 314.

Reconocimientos

Sería imposible dar las gracias a todos aquellos que han contribuido a la escritura de este libro. Querríamos sencillamente expresar aquí nuestro reconocimiento a aquellos con los que discutimos elementos del manuscrito y a quienes nos ayudaron con las traducciones: Alain Bertho, Arianna Bove, Beppe Caccia, Cesare Casarino, Giuseppe Cocco, Antonio Conti, Patrick Dieuaide, Andrea Fumagalli, Stefano Harney, Fredric Jameson, Naomi Klein, Wahneema Lubiano, Matteo Mandarini, Christian Marazzi, Sandro Mezzadra, Timothy Murphy, Pascal Nicolas-Le Strat, Charles Piot, Judith Revel, Alvaro Reyes, America Vera-Zavala, Carlo Vercellone, Lindsay Waters, Kathi Weeks, Robyn Wiegman y Tomiko Yoda. Agradecemos a estos amigos todo lo que nos han enseñado.

La cita de Michael Franti en el prefacio es de «Bomb the World», *copyright* © 2003 Boo Boo Wax, todos los derechos reservados y usado con permiso.

Índice analítico

abstracción 169-171
Abu Ghraib (cárcel de) 20, 221
acontecimiento 72-78, 187-188; amor como 190-191, 192-193; insurrección como 351-352, 363-364, 366-367
acumulación primitiva 69-70, 99-100, 107, 152
Adams, John 26
Adorno, Theodor 65
Adorno, Theodor y Max Horkheimer 40-41, 109-111, 113
Afganistán 214, 217, 220, 274
África 238-239, 259-260
Agamben, Giorgio 72-73
Agustín de Hipona 321
altepetl 82-83
alterglobalización (movimientos de) 116, 140-141, 369-370
altermodernidad 116-129; definición 128-131, 344-345
Althusser, Louis 40-41
amor 12-14, 189-208, 319, 320-321, 379-381; capacitación para 203-205; malogrado 203-207
antimodernidad 81-96, 99-103, 107-114; límites 115-122, 130-131. *Véase también* resistencia
antirracista (teoría y política) 43, 52-54, 261-262, 264, 329-330, 333, 337-340. *Véase también* Revolución: haitiana; indígenas (poblaciones y política); interseccionalidad; raza; resistencia: a la dominación colonial; resistencia a la esclavitud
Área de libre comercio de las Américas (ALCA) 224
Arendt, Hannah 185-186, 193, 356, 364
Argentina 264
Arrighi, Giovanni 170, 214, 224, 227-228
asiático (modo de producción) 97-98, 239

Badiou, Alain 75, 180-181
Balibar, Étienne 103, 106, 179-180
banlieue 251-253; noviembre de 2005 (revueltas) 244, 264
Baudelaire, Charles 257-258
Beard, Charles 26
Beauvoir, Simone de 43, 77

Beck, Ulrich 34-35
Benedicto XVI, papa 62, 65, 93
Benkler, Yochai 287
Bergson, Henri 44-45
Benjamin, Walter 13
biopolítica 47-48, 53-54, 71-76, 130, 247, 319-320. *Véase también* razón: biopolítica
biopolítica (producción) 145-155, 183-184, 190; como analogía para la organización política 185-187; crisis 156-162; reformas necesarias 310-314
biopolítico (diagrama) 366-367
biopoder 47, 71-72, 92-96, 130, 247
Blair, Tony 277
Bloch, Ernst 249, 321
Boggs, Grace y James 261
Bolis, Luciano 76
Bolivia 121-125, 264
Bonfil Batalla, Guillermo 118-119
Boyer, Robert 146
Boyle, Robert 58-59
Braudel, Ferdinand 99
Bremer, Paul 223
Brown, Wendy 331, 335-336
Butler, Judith 181-182, 336, 338

Calibán 108-113, 134
campesinos 101-103, 121-124, 243-245, 258, 368
capital 23-24, 295-299, 301-306, 310-314; como relación social abierta 163-165; composición orgánica 150-156; composición técnica 145-151. *Véanse también* crisis; finanzas, trabajo, renta; capital social
capital social 276-277, 292-293
Carmichael, Stokely 94
Castoriadis, Cornelius 41-42
Certeau, Michel de 321
Césaire, Aimé 111
China 99, 101, 104-107, 220, 227-228, 239, 244-245, 281-282, 294-295
Chomsky, Noam 73, 201
Cicerón 221
ciudad. *Véase* metrópolis
clase trabajadora 122-123, 171, 295, 297-299, 333-334. *Véanse también* trabajadores industriales (movimientos de); multitud
clases (lucha de) 99-100, 163-165, 175, 289-290, 294-295, 332, 342-344. *Véase también* éxodo
coinvestigación 131, 141
colonialismo 30, 52-53, 81-85, 92-96, 98, 110-113, 130, 133-134
común 103, 124-126; amor como producción del 190-191, 199-208, 380-381; como base del conocimiento 134-139; como naturaleza 183-184; definición 10; destrucción del 277-278; en instituciones sociales 171-176, 188, 371-372; en la metrópolis 166-169, 255-265; en la producción económica 149-151, 164-165, 187-188, 194-197, 285-294, 304-310; expropiación del 150-156; y singularidades 193-194, 322-323, 340-342, 344-345. *Véase también* corrupción
commonwealth 15
comunismo 63-66, 102-103, 107-108, 323, 334-335; en contraposición al socialismo 120-121, 277-278
Condorcet 363-364
conocimiento como fuerza productiva 158-159, 272-273, 276, 286-288. *Véase también* razón: biopolítica
contrapoder 71, 350, 352, 372

cooperación 154-155, 173-174
corporaciones 173-176
corrupción 171-176, 188, 289-290, 306-310, 363-364, 371; del amor 191-193, 202-208
crisis 100-101, 224-225, 228, 235, 279292-293, 310-311, 313-314; de la producción biopolítica 156-162, 164, 303-306; de los Estados socialistas 105-107
Cuba 104, 106-108

Dante Alighieri 380
Davis, Mike 259
Delany, Samuel 196
Deleuze, Gilles 12, 76, 182-184, 195-196, 255, 339-340
democracia 308-310, 313, 348-349, 364-365, 372-374, 378-379
Derrida, Jacques 14, 72-73
desarrollismo 104-108, 274
Descola, Philippe 136-137
dialéctica 193, 249-250, 295-296, 298, 322, 332; como modelo de transición revolucionaria 364-365; de la antimodernidad 108-114
Dickens, Charles 315
Dilthey, Wilhelm 45, 321
dispositivo 12, 41, 128, 140-142, 252, 320-321, 378
Donoso Cortés, Juan 113
Douglass, Frederick 329
Du Bois, W. E. B. 90-91, 329, 331, 364

Eckhart, Maestro 76-77
economicismo 50-51, 53
Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Véase* Zapatistas
emancipación 331, 332; de los esclavos 90-91; en contraposición a liberación 333-336, 338, 340-341, 342, 351-352, 363-364
empresarialidad 302-303, 309-310
encuentro 59, 192, 256-265, 307-309; de singularidades 193-194, 195-197, 351-352, 358
esclavitud 86-91, 165
espontaneidad 31-32, 177, 180-181, 186, 243-244, 250. *Véanse también* encuentro, *jacqueries*
Esposito, Roberto 72
Evémero 22
Ewald, François 72
exceso. *Véase* medida y excedencia
éxodo 90-91, 165-166, 177-178, 248-250, 289-290, 306-310, 369; de las instituciones sociales corruptas 171-172, 175-176, 188, 205
explotación 39-40, 70, 150-156, 313; luchas contra 241-253, 322-323
expropiación 151-156; de los expropiadores 331
externalidades 154-155, 165-168, 194-195, 256-257, 285-288

familia 172-175, 192-193, 196
Fanon, Frantz 117, 130, 134, 337; sobre nacionalismo y liberación nacional 52-53, 175
fascismo 20-21, 36, 44-46
Fausto-Sterling, Anne 182
federalismo 83, 373-374
felicidad 377-383
feminista (teoría y política) 43, 77, 134, 181-182, 331-332, 335-337, 338-339. *Véanse también* género; interseccionalidad; *queer* (teoría y política)
feminización del trabajo 147-149, 159-160

fenomenología 15, 42, 44-47, 136, 177
Ferguson, James 238-239
Fernández Retamar, Roberto 111
Filmer, Robert 57-58
finanzas 155-156, 158, 168-171, 293, 298-299
Flaubert, Gustave 250
forclusión (en psicoanálisis) 84, 88
fordismo y posfordismo 270, 277, 293-294, 296, 367-368
formas de vida 94-95, 136-138, 204, 355, 357-359, 372; producción de 145-146, 186, 272-273, 366
Foro Económico Mundial 235, 271, 281
Foucault, Michel 12, 47-48, 89, 95-96, 150, 184, 201, 232, 248, 382; sobre biopoder y biopolítica 71-76; sobre la revolución iraní 51-52, ; sobre razón y conocimiento 133-135, 140-141,
Fourier, Charles 188
Francisco de Asís 59
Freud, Sigmund 77, 204
Friedman, Milton 269
Friedman, Thomas 221
Frum, David 215
fuerza 32-33, 204-208. *Véase también* violencia
Fukuyama, Francis 229
fundamentalismo 48-54

García Linera, Álvaro 123-124
Gates, Bill 302
Gates, Henry Louis, Jr. 65
género 77, 147-149, 172-173, 181-182, 327-330; abolición de 335-337, 338-341. *Véanse también* feminista (teoría y política); interseccionalidad
Genet, Jean 196, 357-358
Gentile, Giovanni 44-46
gentrificación 263
Giddens, Anthony 34-35, 277
Gilroy, Paul 337-340
gobernanza 230-235, 278-283, 349-351, 372-376
Gorz, André 146
Gramsci, Antonio 366-369
Guantánamo 20, 221
Guattari, Félix 184, 195-196, 255, 339
Guevara, Ernesto (Che) 107-108, 130
Guha, Ranajit 30, 81-83

Haass, Richard 212-213
Habermas, Jürgen 34, 85
Hamilton, Charles 94
Haraway, Donna 134, 336
Harris, Cheryl 328
Harvey, David 238, 271-272
hegemonía 179, 181, 185, 308-309, 367-368. *Véase también* unilateralismo
Heidegger, Martin 45-46, 62-66, 191
Hesse, Barnor 94
heteronormatividad 172, 330, 336
hipermodernidad 35, 126-128
Hobbes, Thomas 20, 57-58, 66-67, 199
Hoffman, Danny 160
humanidad, creación de una nueva 107-108, 117-118, 130-131, 337-338, 367-368, 370-371
Huntington, Samuel 157
Husserl, Edmund 46

identidad 117-120, 133-139, 183-184, 204-205, 322-323, 349-350, 359; ceguera ante la 327, 329-331, 350; y la política revolucionaria 327-345, 372. *Véase también* singularidad
Iglesia católica 93-95. *Véase también* Benedicto XVI, papa

igualdad 27-29, 34-36, 123-125, 306-309, 335, 381-382; de género 147-148, 335-336; racial 86-87, 91-92
Ilustración 32-34, 36-37, 108-111, 127-128, 377-379
imperialismo 100-101, 211-217, 227-228, 235-238. *Véanse también* Imperio; unilateralismo
Imperio 207, 211-217, 227, 233-236, 241-242, 278-283, 373-374. *Véase también* gobernanza
indígenas (poblaciones y política) 82-83, 93, 103, 118-126, 137-138, 330, 348-349. *Véase también* colonialismo
indignación 242-250
inmaterial (producción) 42, 146-147, 263, 271-272. *Véanse también* biopolítica (producción); propiedad: intelectual; valor: intangible
inmobiliario (valor) 166-168, 263
Inquisición española 94-95
instituciones 171-176, 188, 202-207, 289-290; idea revolucionaria de las 356-361, 370-371, 374-376. *Véase también* gobernanza
insurrección 245-247, 347, 356-368
intelectuales (función de los) 117-118, 130-131. *Véase también* coinvestigación
interseccionalidad 341-345, 347, 351-352
Iraq, guerra de (2003) 214, 216, 217-223, 225-226, 228

jacqueries 243-254
Jagose, Annamarie 336-337
Jefferson, Thomas 25, 153, 313, 357, 377-379; sobre la violencia 370-371
Jobs, Steve 302
jornada laboral (disolución de la) 25, 159-160, 291, 294, 296-297, 319

kairós 177
Kant, Immanuel 14, 22-24, 31-34, 128, 200-201, 348, 360-361
Karl, Rebecca 239
katechon 207
Katrina, huracán 225-226
Kelley, Robin 141-142
Keynes, John Maynard 155, 310
Kissinger, Henry 229-230, 238
Klein, Naomi 151, 223, 238
Krahl, Hans-Jürgen 41-42

Laclau, Ernesto, 178-179, 308, 354 n. 12
Latour, Bruno 138
Lenin, Vladimir Ilich 104-105, 186-187, 246, 352-354, 364-365; sobre el imperialismo 100-101, 129
Leopardi, Giacomo 206
Lévi-Strauss, Claude 137
liberación 107-108, 110-112, 115-116, 333-345, 351-352. *Véanse también* emancipación; libertad
Liberia 160
libertad 27, 29, 63-64, 109-114, 115-116, 199, 241-243, 323; concepción de Foucault 73-75, 95-96, ; e identidad 52-53, 331-338; requisito de la producción biopolítica 282-283, 293-294, 306-309, 312-313; y esclavitud 85-86, 89-91. *Véanse también* emancipación; liberación
Locke, John 153, 328
Luhmann, Niklas 232, 374
Luxemburgo, Rosa 100, 237, 293

Macherey, Pierre 178-179, 187
Macpherson, C. B. 247
Madison, James 27
mal, 199-208

Malcolm X 333, 337
Mandeville, Bernard 161, 194-196
Mao Zedong 101, 129, 294-295
Maquiavelo, Nicolás 67-69, 357
Marazzi, Christian 146-147
Mariátegui, José Carlos 103
Marshall, Alfred 286
Marsilio de Padua 60
Marx, Karl 53, 91, 109, 129, 149-151, 171, 188, 204, 255, 258, 290-293; crítica de la propiedad 39-40, 285; sobre el dinero 298; sobre la pobreza 69; sobre las formas precapitalistas 97-98, 101-103. *Véanse también* asiático (modo de producción); cooperación; subsunción, formal y real; valor: teoría del valor trabajo
Marx, Karl y Friedrich Engels 237, 303
Mbembe, Achille 311
Meade, J. E. 286
medida y excedencia 149-150, 164-165, 187, 248-249, 275-276, 315-323, 373. *Véase también* monstruos y monstruosidad
Melandri, Enzo 142
Merleau-Ponty, M. 46-47
metrópolis 166-169, 219, 250-253, 255-265, 382
Mignolo, Walter 81
migración 148-149, 160-162, 250-251
modernidad 35-36, 45; en relación con el colonialismo 92-96; en tanto que «inacabada» 85, 98; en tanto que relación de poder 81-85; y el socialismo de Estado 104-108; y marxismo 97-103; y monstruos 108-114. *Véanse también* altermodernidad; antimodernidad; Ilustración
Mohanty, Chandra 149
Moisés 175, 369
monstruos y monstruosidad 108-114, 204, 336, 341, 372
Morales, Evo 121
Moten, Fred 331, 337
multiculturalismo 118, 137, 161-162, 332-333, 339-340, 343
multilateralismo 229-230, 269-272
multitud 249-250, 282-283, 312-314, 322, 355-357; como forma de organización política 76, 177-187, 205-351-353, 360; de los pobres 55-61, 66-70, 259-260; democracia de la 363-368, 378; en el pensamiento boliviano 123-126; en el pensamiento inglés del siglo xvii 56-60, 356; en la metrópolis 255-265; movimientos de la 242-243, 375; y violencia 368-372. *Véase también* éxodo
Muñoz, José 336

nación y nacionalismo 49, 52-53, 174-175, 191-193, 332-333, 337
Naciones Unidas 229-230
Nancy, Jean-Luc 15, 72-73, 355
naturaleza humana 67, 205, 354-355, 363-364, 379; concepciones pesimistas de la 27-28, 199-203, 206-207
neoconservadores 215-216, 350-351
neoliberalismo 10, 106, 151-152, 156-158, 167, 222-224, 238, 263; crisis del 269-273, 277-279. *Véase también* alterglobalización (movimientos de)
Newton, Huey 333, 337
Nietzsche, Friedrich 127-128, 192
Nye, Joseph 280-282

Obama, Barack 327
ontología 45-46, 63-66, 137-138, 182, 184, 348, 379-380; y amor 190-191, 193-194, 204-206

Organización Mundial del Comercio 223, 279, 281

Pablo de Tarso 200, 207
Panzieri, Raniero 41-42
paralelismo 121, 124, 327, 341-344, 351-352
Pašukanis 30-31
Patterson, Orlando 91
Peirce, Charles 77
Perle, Richard 215-216
Pinochet, Augusto 269
Plessner, Helmuth 199-200
plusvalor 149-155, 290-292. *Véase también* explotación
pobres, los 13, 55-70, 161, 249, 259-260
Poder Negro (movimiento del) 53, 261
posmodernidad y posmodernismo 126-128, 183-184
Povinelli, Elizabeth 348-349
precario (trabajo) 159-160, 252, 297, 299
producción. *Véanse* biopolítica (producción); inmaterial (producción); subjetividad, producción de
propiedad 10-11, 19-31, 39-40, 55-57, 66-67; e identidad 328-329; esclavos en tanto que 86-90; intelectual 287-288, 312
Putney (debates de) 56-57

queer (teoría y política) 77, 336-337, 339
Quesnay, François 290-291

Rainsborough, Thomas 56-57
Rancière, Jacques 60-61, 352
Rawls, John 34
raza 50, 65, 88, 93-94, 112-114, 148-149, 160-161, 191-192, 225, 329; abolición de la 337-341. *Véanse también* antirracista (teoría y política); colonialismo; indígenas (poblaciones y política); interseccionalidad; esclavitud
razón 111-113; biopolítica 133-142
Reagan, Ronald 269
rechazo 32, 73, 165, 245-246; del trabajo 333-335
religión 45, 48-49, 50-52, 93, 192-193, 200-201, 229. *Véase también* Iglesia católica
renta 155, 166-168, 256, 263
renta básica garantizada 313
representación 92-93, 137, 282, 308-309, 357; crisis de 348-351; del valor económico 169-170, 298-299
república 24-37, 44, 61, 66-67, 162, 306-307, 322, 328-329, 332; y esclavitud 85-91
resistencia 32, 75-76, 113-114, 119-121, 165, 186-187, 241-243, 247-251; a la dominación colonial 81-85, 95-96; a la esclavitud 89-92; a la ocupación militar 219; concepto de resistencia de Foucault 47-48, 71-74, 180-181; límites de 115-117. *Véase también* antimodernidad
Resnais, Alain 43
Revolución; americana 24-27; francesa 27-29, 164, 360, 370; haitiana 29, 88-89; iraní 51-52
revolución (teoría de la) 41-42, 244-250, 327-328, 332-345, 351-356, 360-361; pasiva 366-368. *Véanse también* transición (revolucionaria); violencia (revolucionaria)
revolución en asuntos militares (RMA) 218-220
revuelta 241-250, 357-359; anticolonial 95-96; de los esclavos 90; obrera 100-101, 157-158, 295-296; urbana 261-262, 265-265

Rhodes, Cecil 236
Riegl, Alois 375-376
risa 382-383
Robinson, William 239-240
Rosenzweig, Franz 192
Rubin, Gayle 336
Rumsfeld, Donald 218
Rusia 102-105, 186-187, 220, 281. *Véase también* Unión Soviética

Said, Edward 92
Saint-Just, Louis de 371-372
Sartre, Jean-Paul 352
Sassen, Saskia 231
Schmitt, Carl 20-21, 65-66, 113, 207, 245, 374
Schumpeter, Joseph 301-303, 305
Schürmann, Reiner 46
Sedgwick, Eve 336, 339
septiembre, 11 de (2001), ataques 213-214, 219
Shakespeare, William 110-111
Sieyès, Abate 25, 164
Silko, Leslie Marmon 119
Simmel, Georg 169-170
Simondon, Gilbert 73
singularidad 257-260, 309, 358-360; en la multitud 124-126, 178-179, 351-352, 383; en relación con la identidad 322-323, 340-345; y el común 138-139, 185-186, 192-194, 196-197, 204-206, 380. *Véase también* encuentros
sistemas mundo, teorías 100
situacionistas 42
Sloterdijk, Peter 73
Smith, Adam 53, 166, 194, 228, 379
soberanía 19-22, 58, 65-66, 113, 119-120, 360, 373-374; e identidad 328, 332-333
socialdemocracia 33-35, 85, 98, 276-277, 292, 297
socialismo 70, 104-108, 196-197, 269, 274-278; en contraposición al comunismo 120-121, 277-278 11, 70, 98, 104-108, 120, 129-130, 41, 269, 272, 274-275, 277-278, 281, 301-302, 350
Sohn-Rethel, Alfred 24
Sorel, Georges 246
Soweto, levantamiento de (1976) 358
Spinoza, Baruch 90, 139, 200-204, 242-243, 357; sobre las nociones comunes 68-69, 135; sobre la indignación 112-113; sobre la alegría 380, 383; sobre el amor 191; sobre la multitud 58-59, 283. *Véase también* paralelismo
Spivak, Gayatri 92
Stiegler, Bernard 73
Stonewall, rebelión de (1969) 358
subjetividad, producción de 47, 71-72, 140-141, 183-184, 219, 333; en la producción económica 146-147, 291, 297
subsunción, formal y real 155-156, 237-238, 251, 367-368
Sweezy, Paul 316

Tableau économique 290-294
Tate, Nahum 56
Tertuliano 207
Teubner, Gunther 349-350
Thatcher, Margaret 269
Thiers, Adolphe 61
Tiananmen (revuelta de la plaza de) 129
trabajadores industriales (movimientos de) 35, 120-125, 135, 244, 248, 256-264, 295, 365, 368
trabajo: divisiones del 87, 148-149, 172, 235-237, 251-252; autonomía creciente del 163-164, 177, 185, 275, 291-297; como pobreza 69; composición técnica del 145-149, 353-355; y esclavitud

86-88. *Véanse también* explotación: trabajadores industriales (movimientos de); trabajo precario; valor: teoría del valor; clase trabajadora
trabajo afectivo 146-148, 153-154, 158-159
transición, revolucionaria 105, 186-187, 314, 363-366, 372
trascendental (crítica) 22-24, 31-37, 45-47, 134-136, 348-349
Tronti, Mario 41, 295, 334
Trotski, León 352-353

unilateralismo 211-217, 229-230, 269-274, 278-282
Unión Soviética 62, 64, 105-107, 245, 352, 356; hundimiento de la 105-107, 212, 242, 269, 274-275. *Véase también* Rusia

valor 146-150, 163-171, 275-276, 298, 304; intangible 149, 315-316, 318; nueva teoría del 319-323; teoría del valor trabajo 316-319. *Véanse también* expropiación; plusvalor; *Tableau économique*
vanguardia (partido de) 208, 352-354
Vercellone, Carlo 273
vida desnuda 68, 91, 190, 311, 370, 381
Villon, François 244
violencia 31-32, 238, 262-265; del colonialismo 52, 81-83; e identidad 329-342; revolucionaria 368-372
Virno, Paolo 179
Viveiros de Castro, Eduardo 137-139

Wachtel, Nathan 95
Wang Hui 101
Weber, Max 91, 244
West, Cornell 65
Whitman, Walt 76, 192
Wittgenstein, Ludwig 136, 138, 204, 320-321
Wojnarowicz, David 196

Yorck von Wartenburg, conde Paul 45
Yurchak, Alexéi 275

zapatistas 119-120, 124, 358
Zavaleta, René 122-124
Zerilli, Linda 331-332, 336
Žižek, Slavoj 180-181, 343-344, 354 n. 12

Índice general

Prefacio a la edición en español (España y América Latina) 5
Prefacio. El devenir príncipe de la multitud 9

Primera parte
La república (y la multitud de los pobres)

1.1. La república de la propiedad 19
1.2. Cuerpos productivos 39
1.3. La multitud de los pobres 55
De corpore 1. Biopolítica como acontecimiento 71

Segunda parte
La modernidad (y los paisajes de la altermodernidad)

2.1. Antimodernidad como resistencia 81
2.2. Ambivalencias de la modernidad 97
2.3. Altermodernidad 115
De homine 1. La razón biopolítica 133

Tercera parte
El capital (y las luchas por la riqueza común)

3.1. Metamorfosis de la composición del capital 145
3.2. La lucha de clases de la crisis al éxodo 163
3.3. *Kairós* de la multitud 177
De singularitate 1. Del amor poseído 189

Intermezzo: Una fuerza para combatir el mal 199

Cuarta parte
Vuelve el Imperio

4.1. Breve historia de un golpe de Estado fallido 211
4.2. Después de la hegemonía estadounidense 227
4.3. Genealogía de la rebelión 241
De corpore 2. Metrópolis 255

Quinta parte
¿Más allá del capital?

5.1. Condiciones de la transición económica 269
5.2. Lo que queda del capitalismo 285
5.3. Sacudidas previas en las líneas de falla 301
De homine 2. ¡Cruza el umbral! 315

Sexta parte
Revolución

6.1. Paralelismo revolucionario 327
6.2. Intersecciones insurreccionales 347
6.3. Gobernar la revolución 363
De singularitate 2. Instituir la felicidad 377

Reconocimientos 385
Índice analítico 387

Made in the USA
Middletown, DE
14 February 2017

¿Cómo podemos transformar la indignación y la rebelión en un proceso constituyente duradero? ¿Cómo pueden convertirse en poder constituyente los experimentos de democracia, no sólo democratizando una plaza pública o un barrio, sino inventando una sociedad alternativa que sea verdaderamente democrática? Éstas son algunas de las preguntas que investigamos y que intentamos responder en este libro. Y nos sentimos alentados sabiendo que no somos los únicos que nos las planteamos.

Michael Hardt y Toni Negri.

La publicación de *Imperio* cambió la manera en que examinábamos la distribución internacional del poder y proporcionó a la izquierda herramientas renovadas con las que comprender el mundo; posteriormente, *Multitud* nos permitió asomarnos al otro lado de la ecuación, el de la inmensa mayoría silenciosa que aspiraba a un mundo nuevo. Ahora, la publicación del último volumen de la trilogía de Michael Hardt y Antonio Negri nos muestra cómo poner en práctica esta exigencia de liberación.
Hardt y Negri se centran en la lógica de las instituciones y los modelos de gobernanza adecuados a nuestra comprensión de una comunidad política global. Defienden la idea del «común» para sustituir la oposición entre lo privado y lo público así como la política que se basa en dicha oposición. Por último, articulan las bases teóricas de lo que llaman «gobernar la revolución».

Michael Hardt es catedrático de literatura y profesor de estudios italianos en la Duke University (Carolina del Norte, EEUU). **Antonio Negri** es investigador independiente y escritor. Ambos son coautores de los best seller internacionales *Imperio* y *Multitud*.

«Todo el mundo parece estar de acuerdo en que nu nómico ha quebrado, y sin embargo el debate acerca de la ue siendo opresivamente estrecho. Hardt y Negri hacen res ese debate claustrofóbico, llevando a los lectores a las das de nuestras crisis actuales y proponiendo soluciones r lamente humanas. Los tiempos no podían ser más oportu así.»

522-BAC-142

Naomi Klein, autora de *No Logo* y *La doctrina del shock*.

«*Commonwealth* [...] es una poderosa y ambiciosa reapropiación de toda la tradición de la teoría política para la izquierda. Aclarando la idea ambigua de biopoder en Foucault y profundizando la propuesta de la multitud sostenida por los propios autores, ofrece una estimulante *summa* de las formas y posibilidades de resistencia hoy.»

Fredric Jameson, Duke University.

ISBN 978-84-460-3230-4
9 788446 032304
www.akal.com
akal
Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.